

كِتَاب

شرح العلامة المحقق الخبير الفهامة المدقق
سعد الدين التتتازاني على العقائد النسفية
للإمام المهتمام قدوة علماء الاسلام
نجم الدين عمر النسفي قمع
الله بعلمهما
آمين

﴿ تنبيه ﴾

قد وضعنا في صلب هذا الكتاب شرح العقائد أولاً ثم يليه الخيال
ثم يليه عبد الحكيم وطرزنا الهامش بشرح العلامة العصام



﴿ الطبعة الاولى ﴾

(سنة ١٣٣١ هـ — ١٩١٣ م)

على ثقة محمود أفندي شاكر
الكتبي — بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أما بعد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي دعانا
الى دار السلام *
باوضح سبيل هودين
الاسلام * وأرجح
دليل هو خير الانام *
بل هو أفضل الرسل
الكرام * صاحب
معجزة باقية على
صفحة الأيام * هي
فضل كتاب وأفضل
قطاب وأفصح كلام
محمد النبي الامي عليه
نحية والسلام *

يا من قدست ذاته عن احاطة الافكار ونزهت صفاته عن ادراك الانظار نحمدك
حمدا انضرت في رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل الانس نفحاته ونصلى
على من ولى فوق ما يسمعه الافهام وأولى ما لا يحيط به الاوهام وعلى آله الذين هم
كسيف نوح عليه الصلاة والسلام من ركبانها وأصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى
بهم اهتدى ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح
العقائد النفيسة للملك المقام والقرم الممام العالم الرباني سعد الملة والدين الفتازاني
لكونه خير مستحب ومستخب قد اشتر بين الفحول وتناولته أبدى القبول فاماطوا
عنه النواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والامنى
المدقق المولى الفاضل الخيالى اللطيف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه أعناق
الخواطر وسهرت لاجله أعين الداجر لكن ما أتوا بما يروى الغليل أو يشو
العليل لما أن ابكاره آية عن خطبة كل عازب ومخدراته عجبة لا تتجلى
فصرفت بهمة من عشوان الشباب في حل مبانيه واتهبت فرصة عن آخر
لتحقيق معانيه فقيدت أوابده وآست شوارده وحققت مقاصده
مصادره وموارده آخذابضع القاصرين ومحييا عن شبهة الناظرين جـ
تعالى موافقا للمأمول وتم بعونه مطابقا للمسؤول ثم الحقته بخزانة من سر
كواهل الاحسان وأزال بكرمة الضئيلة عن الزمان عمر رابع الخافقين بحسن منه
وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النور الاعظم المرتقى في مدارج السعادة والس
الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس
مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة واهل العناد في
الله تعالى حق الجهاد وباعلمهم جزء السباع في البوادي والوهاد مرجومين بقذف
النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف وقل جاء الحق وزهق الباطل مر في العلماء
والصلحاء حامى الملة القراء المؤيد مجنون ومن عند الله الاله المجازى ابو المظفر

الحمد لمستأله * والصلاة على سيد رساله * وآله وصحبه موخى سبله

شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يولاه روحانية سيد المرسلين بالترية
والتكميل بغير الوساطة لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل
الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرة من دولته ولقد تأسى بهداية
في جميع الاحوال حتى نودي من وراء سرادقات الجلال ما ولى احد مثل ما أوتيت
عطاء من ربك بما أوتيت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى والا وحدى
المستعدي ويوحى الدين الاحمدى ثم من التجا الى جنابه قد حاز شرفا عليا ومن صدف
عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لازالت عتبته ملتزم الا كآخرة وسدنه مستل شفاه الجابرة
اللهم بالطفيف بالباد يارؤفا بزم التناد ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأله)
أى مستوجبه في الصباح تقول فلان أهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقول له لكن
في القاموس استأهله استوجبه لثمة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال الفاضلي في
تفسير القامحة لا يستأهل لان محمد الخ فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد مستأهل
في أسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى المحصر في ذاته المخصوصة
كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصد الى الوصف أى شئ ما انصف
بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورواد أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في
الحديث أهل النعمة والفضل والثناء الحسن واختار مذهب الفاضلي من أنه اذا انصف
ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذ لم يوضع النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة)
فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم بوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول نصلي
التصا قد ورد في آدن والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهتر شدين فيل جمع على
سادة يرى راقولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيا تد بالهمزة مثل تباع وتباع
وقال "يجمعون فيل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائدا كقائد وقادة على سيا تد بالهمزة
على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصباح (وآله) قيل انبأه وقيل
أتمه وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهل الذين حرمت عليهم
الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي
كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من شحب يصحب صحبة
وصحابة بمعنى صحبت كردن وبارى كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول
عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام
فذكروا بعد الال تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع
السبل وهو الطريق يذكروا ث قال الله تعالى قل هذه سبلى أدعو وقال تعالى وإن

صلى الله تعالى عليه
وعلى آله الطاهين
خير آل آل اليهم
أحكام الشرائع
والاحكام * وعلى
صحبته الذين صحبههم الدين
على أبلغ نظام *
وحفظوا قواعد
العقائد عن الاضلال
(وبعد) فيقول العبد
المتوسل الى الله المكين
القوى المتين * ابراهيم
ابن محمد بن عربشاه
الاسفرائني عظام

فدونك أيها الساري هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن
الخفية * من شرح العقائد السفية * أمليته أو ان الدعة * والاستراحة عن فتور
المطالعة * سالك فيه جادة الایجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ما حمت حول
لجنته * ومرت تزيين شينته وسينته * ألحقته الى خزائنه من لامله الى العلى * وله
المثل الاعلى * الصاحب الاعظم * والدستور المعظم * يابه كعبة الحاجات

يروا سبيل التي يتخذوه سبيلا والمراد بها سته وآدابه واخلاقه (فدونك) جراب اما
باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك (والنبراس)
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المقعولية وعلى
الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السراية بمعنى شب رفق من حد ضرب
متادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالبا لاسرار العقائد السفية بدون هذا
الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وكذا الكتاب
بالمصباح في كونه آلا لاهتداء ثم استعمال لفظ المشبه في المشبه ويجوز أن يكون استمارة
تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف
ليبان كونه نبراسا (والمكامن) جمع ممكن من كمن كونا فاذ اخفى ووصفه بالخفية
للمبالغة أي المواضع الخفية غاية الخفاء (والادان الحين) والجمع أونة كزمان وأزمنة
(والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والایجاز) كونه
كردن سخن (والتعمية) غيبت معنى البيت تسمية بوشيده كردن ومنه المعنى من الشعر
وأصله عني الامرا اذا التبس (والانغاز) من ألغز في كلامه اذا عني مراده والاسم
اللفز والجمع أنغاز (وحمت) على صيغة التكلم من حام الظائر وغيره حول الشيء يحوم
حوما وحوما أي دار (وما) مصدرية (ورمت) من رام يروم وماطاب عطفه
عليه وأراد بالسين المسائل الحالية باللائل والسين الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في
حواشي المطالع وأراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص واردة العام
والمعنى حين ما رمت تصحيح ألفاظه حرفا قرا من سقيم اللفظ والمعنى وفي (ألحقته)
اشاره الى ان في خزائنه نقائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض
النسخ ألحقته وهو تصحيح اذا لا يخاف لا يكون الى خزائنه ولو سلم قالوا يجب التحققة به
بزيادة الباء في الصصحاح الصحفة ما تخفف به الرجل من البر (والعلی) الرفعة والشرق
قان ضمنت قصرت وان فصحت مدت (المثل) بفتح الميم والتاء المثلية الصفة اقتباس
من قوله تعالى ولله المثل الأعلى في السموات والارض (الصاحب) مطلقا الوزير
لانه يصاحب السلطان (الدستور) يضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير

الدين * فهذه فوائد
على موائد * قربت
بها من أراد أن يطالع
شرح العقائد ويجمع
ذوائد عوائد هي أم
الزوائد * وهي التي
تهود الى تدقيق النظر
وتحديد البصر في
القائد * ولشوارد
أبكار الفكر حينذا
الصائد * جمعت صراح
العقليات * المطابقة
لصحاح التفليات *
فيها عوائد لمن

يطوى اليه كل فتح عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان
الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الايادى والنم * ومربى أهل الفضل
والحكم أخذ ايدى العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المآثر والمفاخر

الذى يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك
وضوابطه (يطوى) على صيغة المجهول من الطي بمعنى درنو رديدن من حد ضرب
(الفتح) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق
وهو قعر البئر والفتح انزادى وفي اختيار الفتح اشارة الى كثرة الواردين على بابهم مع تحمل
المشاق (يستقبله) من الاستقبال يشعشع (الآمال) جمع أمل وهو الرضاء عبر
عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى أنهم لا يعتمدون على مكارم اخلاقه يصيرون حين
التوجه الى بابهم نفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهى المفاخرة
(والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة يضم الحاء
وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب
كثرتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تحسلا والمقصود ان
الوزارة والامارة قد استقرت في مقره وكلت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل
الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى) فعل من الولاية من حد
حسب في التاج الولاية والى شدن والنعت ولى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز
كسر الولاية دوست شدن والنعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها
فعلى هذا السواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولى النصير
وقل هو معنى المتولى الامر والقائم به (الايادى) جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة
فالتم عطفت نفسه له شبه هيئة ترويته للعلماء وتروجه للعلوم وحفظهما عن الضياع
بهية من أخذ ما أخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها قوله أخذ ايدى العلماء
والعلوم استعارة تمثيلية (الاوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال
له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصافه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
(ورسوم) جمع رسم وهى العلامة عطف بنفسى لالوية ويجوز أن يخص أى الاول
بما هو شذرا لاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاى المعجمة اسم فاعل من الحوز
وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح التاء وضمتها
وهى المكرمه لانها تؤثر أى تذكر وتؤثرها قرنان قرن يحدثون بها (والمفاخرة)
جمع مفاخرة بفتح الميم وضمتها المأثرة فهو تكرر الاول من غير لفظه للتقريب ويجوز أن
يراد بالاول المكرم الحسينية ومن الثانى النسبية يقال نفرتة أنفرتة فخر اذا كنت أكرم

اعتاد الارتداد عن
الخيالات والهويات
وجعل شيخ
الاسلام للاصول
والعقائد عقله الوافى
بالاتصال بالمبدأ
القياض * وذهنه
الصافى عن كدر
الاهمال بالاعمال
والارتياض * وكأنه
شرب من أنهار خمسة
صافية ليس لها
سادس ولا يركب
لتحصيل نقاس

وحاوى الرياضات الاول والاخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع
الانسان * وآخر مدارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان
لو لم يدل الوهم صيت جلالة * ما خيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان أصف عصره * وهو العزيز القرد فى اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الاوج بدر كمال * بحر محيط زاخر بنواله

منه أبوا ما (الاول) والاخر بدل من الرياضات واللام عوض عن الضمير أى حاوى
أول الرياضات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة ففتح
الميم وهو المذهب والمسلك (النقاد) فعال للمبالغة من تعددت الدرامم اذا أخرجت
عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى (والوقاد)
المشتغل من حذاب ضرب (الطوق) ففتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل
عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راء تودن (والصيت) الذكر
الجميل الذى ينتشر فى الناس وأصله من الواوى اقبلت لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه
على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكركل العلوم (وصيت جلالة)
فاعل يدل (والوهم) مفعوله (وما) فى ما خيل نافية والخيل والخيلة بنى داشت (وطيف
الخيال) مجيئة بالنوم قال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتي كه
بجواب يتند (والسامى) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة فى المنظور
(والديوان) صاحب الدفتر للذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعه
وقرنت بعضه الى بعض يعنى أن الوزيراء ينظرون اليه دائماً متتبعين لما يأمروهم به قد يقال
هو مبالغة فى الناظر يعنى المحافظ فالديوان يعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع (أصف)
علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه موزى
عظيما نافذا للحكم جامعاً لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) يضم الطاء وتشديد
الراء المهملتين أى جميعا والضمير فى به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى
والباعزة تدو برهان مفعوله ويجوز عكسه والباعزة ليست بزائدة كما فى قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا بل يحدث بكل ما سمع والباعزة بكماله اذ الملايسة
فيكون الجار والجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعنى هو والسببية (وفى
الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف
أى هو متبسا بكماله أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج (وازاخر)
بازاى والحاء المحجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال)

الأراعر وفرائد المعاني
الابحار أبادى قايك
وهذه المائدة الشريفة
الموضوعة للسكرام *
لو لم تصف أنهارك عن
قذى الاوهام * ولم
يغلب على نهارك ضوء
مصباح أسهارك
المتورة للظلام * ولم
يتسخر وهمك لعفاك
وفهمك لجامع فضلك
وتم تكن من فضلاء
الانام * فان للكلام
هناك درجات أخرى

في كل علم عالم متبحر * في فن حلم عالم بحاله
 سبحانه عى في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في افضاله
 الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في أقواله
 للناس يئذل ليس بمسك لفظه * فكأنما ألقاظه من ماله
 يتزاحم الانوار في وجناته * فكانه متبرقع بجماله

وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * أوضح الله غرة العزة
 بضيائه * ورفع علم العلم باعلانه * ولا زال مورد افضاله مع مدبني المآرب * يوجد
 عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رضى الى سماك القبول * قد سدد كوكب

بل هو أخرى بانـ

يتلو شاهده سبحانه

الذي أمرى * اللهم

يا أنعمت آدم * وكما

أسست أقم * قال السنا

الالفاظه * وليس

عنا ما يسند الينا في

الظاهر * انصرنا

ياناصر وأعطنا أوفر

من كل وافر * وكما

أدخلتنا في الدنيا

مسافرا أخرجنا

عنها كالسافر * قال

الشارح

المطاء والباء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال يتبحر في العلم
 أى تعمق وتوسع و(في فن) متعلق بحاله أى بازائه (وعالم) يفتح اللام أى له من
 الحلم ما بكل العالم (سبحان) اسم رجل من بني وائل كان لسانا بليغا يضرب بالمثل في
 البيان (ع) على وزن فصل من يعجز عن افادة المراد من الى وهو خلاف البيان وقد عى
 في منطقهم وعى أيضا فهو عى على وزن فيصل وعى على وزن فصل (معن) يفتح الميم
 وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني كان اجود السرب (والبليغ) من البلوغ
 وهو الوصول من حد نصير (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير)
 فى الامر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (الثاقب) المضى وترك مفعول يئذل قصدا الى
 التعميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك المطف فكأنما ألقاظه من ماله فى
 حق الانوار والبذل وفيه اشارة الى انتفاع الناس بماله وبذله ابان امر مقرر لا ريب
 فيه (والنزاح) انبوهى كردن (الوجنات) جمع وجنة مثقلة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع
 من الخدين (المتبرقع) اسم فاعل من تبرقع أى لبس البرقع وفى جعل أفعاله مطلقا برقع
 الانوار اشارة الى ان جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من القشور ا كنده شذن من حد
 نصير وترك المتعلق للتعميم (الغرة) ياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء
 أوبه وأكرمه فلى الاول استمارة بالكتابة وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والفصوص
 دة به احتياج الثمر الى دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام
 والمآرب جمع مأربة وهى الحاجة واضحة للدين اليه من قبيل لجين الماء والمال
 والسقى ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعه وضع منه للماء وفيه تلميح الى قوله
 تعالى ولما ورد ما معدن وجد عليه أمة من الناس يسقون (فان رضى) عطف على
 الحقة (والسماكان) كوكبان نيران من الثواب السماك الاعزل والسماك الرامح
 واطرافه الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما فى ذكر السعادة

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ الحمد لله

الامل في برج شرف الحصول * واقتهوى الاغاة وكفى به وكيفا * قال الشارح
التحرير * عامله الله بطلقه الخطير * بعدما تيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب

والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (واقتهوى الاغاة وكفى به
وكيفا) جملتان انشائيتان لا نشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أو رده فاعمالا
يوهم ما سبق من التجاذه في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابا بهرب يسر بالخير (قوله
التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن وقتل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه ينحصر
الشيء علما وعملا وقد يقال انحوت كتابا كذا علما أى علمته حتى العلم كذا ذكره
الجار يردى في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوفى فغير ثابت انتهى بمعنى ان
التحرير بالمعنى المذكور ما خوذ باعتبار أصل اللفظة من التحري وهو في البسملة على الذبح في
الحلق والناسية الغلبة وانما قال كانه لمدمم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا
المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل عملا يظهر له وجه لان
المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاوله العلم وتكراره فان الاتقان
والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها (قوله عامله الخ) أى جازاه على عمله المأملة ههنا
بمعنى العمل اخارها للعددية والمبالغة ملتبسا بطلقه سمي جزاء العمل عملا بطريق
المشاكله ثم نبى منه صيغة المفاعلة والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعدما تيمن
بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في
بسم الله متروك اعنى ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان
الجار والمجرور ظرف لقو واقع موقع المقبول لا ابتدئ بل المراد به ظرف مستمر واقع
موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح ووجه
ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله بسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب
الخ) أى في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد
قوله بعدما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما جوم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد
الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التمجيد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التمجيد بعد التسمية واختياره على شيء
آخر من غير ان يكون له ذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة
قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بسمه شيئا آخر كذا على ما قاله الفاضل
الهروى في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعدما تيمن بالتسمية بحمد الله
انه افتتح بعدما تيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بسمه شيئا آخر لا خفا على ان

بسم الله الرحمن الرحيم
متبركا بركانه ثم قال
(الحمد لله)

التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب الجيد وعملا بما شاع بل وقع عليه الإجماع
 الإجماع لم يعتقد على أنه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر
 بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وإن
 ليس الامتنال بالجدشين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما قال الخشي المديق
 اعتاد ذكره بعد قوله التيمن بالتسمية لأنه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد
 إذ لا معنى للتيمن في حق الملك الجيد أقول ذكر الفاضل اليضاوي في تفسير القامحة بعد
 حمل الباع في التسمية على الملاسة هذا أي التسمية وما بعدها إلى آخر السورة مقول على
 السنة العباد فلي هذا يصح تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام الجيد دون
 لزوم التيمن في حق الملك الجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة أن كل واحد من النكات مستقل
 فإن التعقيب بأسلوب الكتاب الجيد وما اعتد عليه الإجماع وإن لم يعتقد على ذكرهما وفيه
 امتثال بحديثي الإبداء فلا حاجة إلى ما قبل ههنا أمور ثلاثة أحدها الإبداء بالتسمية
 الثاني تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الأول عمل بما
 شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالجدشين وبما ذكرنا
 ظهر أنه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للإجماع لأنه
 إنما اعتد على التعقيب وأما لزوم عدم الامتنال فمدفوع لأنه صرح بعض شراح
 البخاري بأن في حجة حديث التحميد مع الإقبال لا يصح للحجة وقد وقع كتب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وكتبه للقضاة مفتوحة بالتسمية دون التحميد ولأنه
 ذكر الإمام النووي في أول شرح مسلم اعتادوا بالحمد الحديث أي هريرة رضي الله عنه
 كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية أن جزم
 وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله عليه
 وسلم إلى هرقل بالتسمية فقط فلم ير المراد بالحمد ذكر الله تعالى لأنه صلى الله تعالى عليه
 وسلم صديقا كتابا بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب إلى أن
 لفظ الحمد إنما يحتاج إليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولأن الحمد حقيقة ليس
 إلا أظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الجلي على ههنا
 الوجه بأنه كما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله وأما إذا كان بالحمد لله على ما سمعنا
 من الاستاذين فلا يتم الامتنال إلا بذكر العبارتين أقول لا يخفى أنه ليس المراد بالحمد لله
 هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداهو إلا يمكن المستدعي بحمد الله وغيره مبتدئا
 بالحمد لله ويمتثل مع أنه خلاف المفسر وعند الكل على أنه قد سمعت اختلاف
 الروايات فوجه الجمع أن يحمل في كلها على أظهار صفات الكمال فيقول إن المأمور به
 في الجدشين هو الإبداء بهما دون التعقيب فلا يصحق الامتنال به أقول إن أراد جوهله أن

وامثالاً للحديث الابتداء وما يتوهم من تعارضهما قد فوجأ بما يحمل الابتداء على العرفي
المبتدأ أو يحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور ولك ان تجعل
الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بشيء آخر

الماور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب أو لا فلا شك ان التعقيب
يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالسان ممتنع
ولنا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء عكراً
بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) ووجهه: ان عارض ان البند
والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جملة في أوله بناء على ان
الجار والمجرور واقع موقع المقول به وهو لا يتصور بالامر من قاع العمل باحد الحديثين
يقوت العمل بالآخر (قوله قد فوجأ بما يحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني ان المسراد
بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتنع يمكن الابتداء
بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن
الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الإضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل
الجلي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا
قائمة بعيد عن عبارات الغشى اذ المناسب حينئذ أن يقول اما يحمل الابتداء في أحدهما على
الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو يحمل أحدهما على الحقيقي) المراد
بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى
بعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقياً غير مطابق للواقع اذ لا ابتداء للحقيقي انما يكون باول أجزاء التسمية لان الابتداء
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزاءها متصفاً بالتقديم على البعض كما
ان انصاف القرآن يكون في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون
بعض سوراً يبلغ من بعض (قوله ولك ان تجعل الباء الخ) يعني ان المراد بالابتداء في كلا
الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله ومحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى ان كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد
يكون اجزماً واقطع ولا يخاف في أنه يمكن الاستعانة في أمر بامور متعددة فيجوز أن
يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية والتحميد بل بامور أخرى لكن يلزم أن لا يكون شيء
من الحمدلة والسلمة جزءاً من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بمجرد انه لا يكون جزء
الشيء آله ويمكن أن يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأديب
في اسم الله بحمله آله لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف ان

أول الملابسة ولا يخفى أن الملابسة تعم وقوع الابداء بالشيء على وجه الجزئية وبذلك
قبل الابداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحد هاجزاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل

كون اسم الله آله ليس إلا باعتبار أنه يوصل إليه يركنه قد يرجع إلى معنى التبرك وقد
رجح الاستعانة به يدل على أن الفعل بدون اسم الله كالفعل فهو أولى من هذه الحجة من
الحمل على التلبس قيل فيه نظر لأن الكلام في أن الابداء مستعينا باسمه في الابداء
مستعينا باسم آخر وإن لم يكن بين الاستعانة تناف وهو هنا كذلك لأن الابداء مستعينا
بالتسمية يوجد في أن التلقظ بالتسمية دون الابداء مستعينا بالتحديد والعكس أقول
لا نسلم أن الابداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في أن التلقظ بها فقط فان الاستعانة
بها تبقى وتستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحديد إذ ليس
الاستعانة بهما إلا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه إلى
آخره ولو كان الاستعانة في أن التلقظ فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه
متصلاً بذكر البسملة مستمراً بها لعدم وجود التلقظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك
الأمر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه واصل منشأ
الاعتراض توم أن الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع
الاستعانة بها عند تركها وإجاب الخشبي المدقق بأن معنى الابداء مستعينا بالتسمية
والتحديد الابداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل
نالت بين الابداء ذكرهما (قوله أو للملابسة الخ) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين
للملابسة والابداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يسدأ
ملتبساً باسم الله وبمحمد يكون أجندماً وأقطع أي لو بدئ ذلك الأمر ولا يكون ذلك
الشخص أو ذلك الأمر ملتبساً حين الابداء بهما يكون أجندماً وأقطع (قوله
ولا يخفى في أول الملابسة الخ) دفع الاعتراض مقدراً وهو أن يقال إن التلبس بهما حين
الابداء محال لأن التلبس بهما لا يتصور إلا بذكرهما وذكرهما معاً حال فلوا جنداً
حين ذكر التسمية والتلبس بهما لا يكون ملتبساً بالتحديد ولو عكس لا يكون ملتبساً
بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل
الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء مجزأً لذلك الأمر المبتدئ
ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء قبل ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما
حينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزأً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقاً به
بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابداء أن تلبس المبتدئ بهما أما التلبس بالتحديد
فظاهر لأن أن الابداء بعينه أن التلبس بالتحديد لأن الابداء عام بين الابداء

التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكو وأقبله بلا توسط زمان ولم يرد
الحشى بقوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما أن أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة
بهما حتى يرد عليه أن كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان
واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما
فى آن واحد قال الحشى المدقق وفيه أن كون الملابس التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع أن الظاهر أن المقصود من الحديثين على تقدير الملابس ملابس مبتدئ
أو المبتدأ بهما الملابس الابتداء بهما أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى
شرحها للافية قال أمحبا باء الملابس نوتان أحدهما الباء على لا يصل الفعل إلى مقعوله
الابها نحو مررت بزيد على التصق المروور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق
بزيد والآخر الباء على تدخل على المقول المنتصب بفعله إذا كانت قيد مباشرة الفعل
للمفعول نحو أمسكت بزيد الأصل أمسكت زيدا فإذا دخلت الباء يعلم أن ماسك إياه
كان بمباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فإنه يطلق على المنع من التصرف
بوجه من غير مباشرة انتهى فلم أن بالملابس تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كفى
مررت بزيد بمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كفى أمسكت بزيد فاندفع البحث
الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء أن بالملابس تستدعى صدور الفعل عن فاعل
الفعل الذى هو فى حيزه أو تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن الين المكشوف أن
ذلك يأنى عن وقوع الابتداء بالجور وعلى وجه الجزئية فإن الجزئية من المبتدئ غير
متناف كما علمت فى أمسكت بزيد من أن الجور وفيه عين الممسوك والجزئية من
الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر إلى آخره فأقول قد علمت أن المراد أن
تلبس المبتدئ ولا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والملابس بالابتداء
والابتداء ملابس بهما فكأن الملابس بهما واعلم أن ما ذكره الحشى إنما هو على تقدير
أن يراد الملابس الحقيقية أما إذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو التصود فلا
حاجة إلى جعل أحدهما جزءا كالأخرى ثم اعلم أن وجه الملابس إنما يجرى فيها إذا كان
المبتدأ مما يمكن أن يكون أحدهما جزءا منه ولا يجرى فى نحو الذئب والأكل وما قبل أن
التلبس على وجه الجزئية بقوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابس أعنى
التلبس باسم الله فى تمام التصنيف فبهذا الحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن
لا يجعل جزءا للتأقوت التعقيب الجمع عليه على أن استلزام الجزئية للتقوت المذكور
محل تردد أن تلبس التلبس بهما لا التبرك والتعين بهما ولا مدخل فى هذا الجزئية
والخروج قال الحشى المدقق معنى كون الابتداء ملابساً بهما أن الابتداء واقع حال كون
المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابس بهما وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى

التوحد بجلال ذاته (اقتداء بكتاب الله عز وجل و يعض سورته وعملارواجين مشهورتين لحديث الابداء
حيث جاعف رواية كل أمردي بال لا يدأفيه بسم الله الرحمن الرحيم فواقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل
أمردي بال لا يدأفيه بالحنقه فواقطع وعملارواجين بين أئمة ذوى قدر في غاية الارتقاء وما جوم من أنه لا يمكن
الجمع بين الروايتين لثنائي الابدائين بأمرين فيندفع بأن التناقض بين الابدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيا
نحن فيه إذا جدد الامر المتبرك فيه أعما يكون حقيقيا بأول أجزاء السملة والا جدد بالاضافة الى المتبرك فيه
ثابت لهما لأب الشهران الابداء بالسملة حقيقى وبالحنقه بالاضافة لا غير مطابق للواقع الكتاب وقديروا
الحديث بجمل وتقديم السملة لتقدمه في الباء الاستعانة أو الملايسة والاستعانة في الابداء بشىء باستعانة أمرين
أومع ملايسة أمرين وملايسة الابداء بهما يجوز أن يتحقق في الامور والقولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والاخر
خارجا عنها منذ كوراقبها بلا فصل وفي الامور العملية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفصل والاخر يتقدمها
بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء الاستعانة بتأني جعل شىء منهما ١٣ جزأ من المبتدأ إذ لا يكون جزء

الشيء آتله فلم يكن
أرباب التأليف
عاملين بالحديثين
حيث جعلوها
جزأين من تأليفهما
كما هو الظاهر وكذا
لا يتحقق الابداء مع
الملايسة بهما إذا جدد
جزأين بل الابداء
بأحدهما مع التلبس
به وهو ما جعل منها

التوحد بجلال ذاته وكال صفاته *
فيكون أن الابداء أن التلبس بهما (قوله التوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة
التوحد يقال توحد برأيه أى غرد واستقل فغنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير
ولا يخفى أن قوله يع وقوع الابداء بالشىء الى آخره يأتى عن هذا التوجيه فانه يدل على أن
الاتصال قسم من الملايسة ويمكن أن يوجه كلام الحنفى ويكون المراد بالتلبس هو
المصاحبة بان المراد بقوله أن الابداء أن التلبس بهما أن زمان الابداء زمان التلبس بهما
لان أن الابداء الذى هو بعينه أن التلبس بالتحديد ملاصق لأن الذى هو أن التلبس
بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابداء هو الزمان المركب من ذينك
الأتين هو بعينه زمان التلبس بهما كالا يخفى لكن قوله يع التزأى عن هذا التوجيه ايضا
(قوله الظاهر أن الباء صلة التوحد) يعنى أن الباء في قوله بجلال ذاته آتله يصل معنى

جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس إلا العمل بما يحتمله فمن جعلها جزأين جعل الابداء في الحديث
اضافيا والباء صلة الابداء ومن جعل الباء الملايسة أولاً لا يجعلها خارجين أو أحدهما جزأ (قال الشارح
التوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقى واحتاذ كره القاموس وتوحد بالروية وتوحد فلان برأيه استقلال
بهذ كره الاساس وتوحد الله تعالى بعصمته وعصمه بنفسه ولم يكلمه الى غيره كره الصراح وغيره والظاهر أن
التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل
آخر فوجه بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك أن تجعل التركيب من قبيل الاول ويجعل الباء في
قوله بجلال ذاته الملايسة ومن الثالث أى التوحد لاشياء مختلفة تعالى بسبب جلال ذاته وكال صفاته فلم يشاركه
فى ملكه خالق * فقيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال
ذاته ليس لمن غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته إذ لا تقوم بصفته بغيره * قلت المراد
التوحد بتوحد صفته وقديحجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية فى الكمال يعنى انها ليست لغيره واطرافه
الصفة اليه تعالى مبدئ بطله بالتوحد لانه فى الواقع له تعالى كما قال علاما لرجل لحيته يقال فى وصفه بالتوحد

بذاته الجلية ودعى المعزلة حيث حكموا بان الانبياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاصاف
وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية وأما لو اريد بما قبل الصفة فلا والمراد بمجال الذات الذات الجلية
حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بمجال الذات وكما الصفات قصدا
الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرا لتخصيص الحمدية (قال الشارح المقدس) أى المظهر
يقال تقديس أى تظهر ١٤ (فى نبوت الجبروت) أى فى أوصاف الكبير أى أوصاف تستلزم الكبير

وهو الرتبة فى الشرف
والعظمة (عن
شوائب النقص
وسمائه) أى علاماته
ومقابلته النبوت
بشوائب النقص
وسمائه تقديس التعميم
أى كل نعت له برىء
عن شائبة نقص وسمائه
فلا يرد ان المقدس
عن الشوائب لا يستلزم
التزعم مطلقا فالأولى
ترك صيغة الجمع وما
أحسن هاتين الفقرتين
قد قارن فى كل منهما
النقى بالاثبات فجمعت
بين الصفات السلبية
والإيجابية مع تقدم
النقى على طبق كلمة
التوحيد فان التوحيد

المقدس فى نبوت الجبروت عن شوائب النقص وسمائه * والصلاة على نبيه محمد المؤيد

فى جلال الذات أو الذات الجلية على نهج حصول الصورة ويحتمل أن تكون الالابسة

التوحيد الى الجار والمجرور ظرف لقوسواء كان الباء فيه الظرفية كما يشعر به عبارة
المحشى أو اللاصاق مأخوذة من وصلت الشئ اذا ربطته بأخر وهذا هو الظاهر لانه
لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملايسة لان معنى التوحيد المتعدى بالباء
الافراد والاستقلال بدخولها يقال توحيد برأيه أى استقلال وتفرده فعنى التوحيد
بجلال الذات المتفرد بمجال الذات بمعنى عدم شركة التعريفه واستقلاله به من غير
ملاحظة الصيرورة ودون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارهما لا يخلاف
الاستعمال كما قل عنه ولا يقصدي معنى الكمال ولا عدم مدخلة التعريف فى ثبوت
الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضا (قوله والذات
الجليلة على نهج الخ) أى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف
كما فى حصول الصورة قل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى عام الماهية وانما الامتياز بالاحوال
والاصاف انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله
أو الذات الجلية الماهية الكلية أما لو كان المراد ما قبل الصفة أعز الماهية
الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتر حذيفة اذ كل أحد
مستغل ومفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية السليمة بترسم الرد
(قوله ويحتمل ان يكون للملايسة) أى يكون للملايسة قاعل العقل بدخول الباء

حال

فى الذات الجلية والصفات الكمالية بنفى الشريك فى هذه الامور وكذا المقدس فى

نبوت الجبروت عن شوائب النقص وسمائه يضمن نقي النقص وعلاماته فى نبوت الجبروت واثباتها (قول
الشارح والصلاة) ذعاء بقرول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره من الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى
غيره لا من رحمة الماين (وقوله المؤيد) ما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أى المتصور فى دعوى الرسالة أو على
صيغة اسم الفاعل أى التاصر دعوا وما أعاجل الحجج مؤيدات مبا لتعنى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى
اثبات وتكون الحجج الباطنية عليها مؤيدات لما كان فى جمل الحجج مؤيدات اهم ضعفها دفعه بوصفها
بالسطوح ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والذات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان النبوة
شاهد اضافة الساطع الى الحجج ما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر ساطع

فيئذ صيغة التفعّل اما الصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد والالتكلف ولما استحال

حال قيامه به لا لا يباله اليه والجارو والجرو وظرف مستقر حال عن ضمير التوحيد فيئذ معنى التوحيد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخل الباء ومعنى الملاسة تلبس فاعله به وانما على الاول ظرف لنحو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين وان دفع ما قاله الفاضل المحشى من أنه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملاسة يبنى أن يكون للملاسة سواء جعلت صلة للتوحيد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملاسة قسما لكونها صلة وانما قلنا يبنى أن يكون للملاسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالتصاق أو معنى الظرفية وظاهر أن معنى الملاسة من قبيل معنى الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى متاير الالتصاق (قوله فيئذ) أي حين إذ كان الباء للملاسة لا بدلا اختيار صيغة التفعّل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعّل أعنى التوحيد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كافي قولهم تحجر الطين أي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة أن كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من التجريد عنه لاستحالة تعالى على الله تعالى في اختيار صيغة التوحيد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما التكلف) أي اما أن يكون صيغة التفعّل على تقدير الملاسة للتكلف كافي قولهم تورع فلان أي اختار على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب أن يحصل على لازمه أعنى السكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه السكمال في اختيار التوحيد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الدائمة بخلاف الواحد قانه غير مشعر به قل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعد أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قاطعه بههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى في دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست بمعنى التفعّل حقيقة عند أرباب اللغة فينبى أن يقتصر على التكلف ولعل وجه القرعة أن الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضى في شرحه للشافية ولنا قدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معهما ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا بحثت المقالة بينهما وعباد ذكرنا دفع ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى

حججه وواضحات

بيناته وضمير حجة

بظايره الى محمد عليه

الصلاة والسلام

ويحتمل الرجوع اليه

تعالى قيل لورجع الى

الله تعالى لا قاذن

آياته عليه السلام

أعظم من آيات سائر

الانبياء وفيه بحث

بساطح حججه وواضح بيناته *

في شأنه تعالى يحمل على الكمال كإقيل في التكبر ونحوه فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملاسة جلال الذات (قوله بساطح حججه)

الأول من فروع التكلف محل بحث (قوله معنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) أى على تقدير أن يكون الباء للملاسة وصيغة التوحيد للصيرورة أعنى الكون معنى التوحيد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملاسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون التكلف محمولا على الكمال منه المتصف بالوحدة الكاملة ومعنى الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الفير مع ملاسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير جملة على الكمال يحتمل أن يحمل الباء للسببية انتهى وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير جملة على الكون فلا يصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا بما به تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلى في توجيهه ان معنى قوله حينئذ أى حين انقترنا لا يجوز أن يكون الباء صلة أو للملاسة فاعلم ان صيغة التثقل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع أو بدون الصنع نحو حجر الطين واما التكلف ولم يستحال حمل صيغة التثقل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كإقيل في التكبر ونحوه فان صيغة التثقل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلا نه ان أريد معناها الحقيقي أى الكون بطريق الانتقال كالنحو والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلقا يكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التثقل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التثقل في شأنه تعالى محمولا على الكمال فمعنى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاتها الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملاسة جلال الذات على تقدير أن تكون للملاسة انتهى أقول لا يخفى انه تكلف محض لوجهه أما أولا فلا نه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلا نه قوله حينئذ أى عنه باعلا لا يخفى على ذى الفطنة اذا ما نسب أن يقول وصيغة التثقل بدون التفريع واما ثالثا فلا نه قوله بدون صانع مع قوته قوله كقولهم حجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستحكما ان يكون

(قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة على رد على الشيعة حيث حكموا منع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا وقيلوا في ذلك آراء والأل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الانبعاث ويحتمل المقام فذكر أصحابه بتخصيص بسد التعميم فإن الأصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (وقوله هداة طريق الحق وحماة) أما وصف للآل والأصحاب ١٧ أو الأول للآل والثاني

لثاني * ووصف

الأصحاب بالمهداة على

طبق قوله عليه الصلاة

والسلام أصحابي

كالعجم بأبيهم أقديم

أهتديتم (قوله وبعد)

أي أما بعد بدليل

القاع وما هذه لجرّد

التأكيدها لتكون

لجرّد التأكيدها

تكون للتأكيد

والتفصيل صرح

بذلك الرضى فلا حاجة

إلى تكلف التعليل

لتقدير التفصيل

والاجمال * وقيل

الفاء لتوهم أما وكل

من تقدير أما وتوهم

وإن صرح بهما سيد

الحقّين وتبعه من

جاء بعده محل نظر لأن

الرضى صرح بأن تقدير

أما مشروط بكون

ما بعده الفاء أمرا أو

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماة (وبعد) فإن

الأولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء ويجوز أن يكون لمحمد فسطع حججه من قبيل اخلاق نيا به (قوله وبعد) فإن

حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل أما للصيرورة وأما التكلف بل غل على هذا التقدير لا نا لانسلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة ورفع الصنع بل لما أن آخر أيضا تفصيله بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحيد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما ما يقال أنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما ما يقال أنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الثانية إشارة إلى معنى التوحيد على أن يكون الباء صلة يكون ماسبق من قوله فمعنى التوحيد مجاز للذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدر كاعلى أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الثانية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار الصجور بل بصحريه عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أنه قد دأبوا واحدا للمعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس الغير مدخل فيه بل منشؤه لأنه تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لأنه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فإنه مجاز بذكر المألوم وإرادة اللازم تأمل (قوله الأولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة إما أن يكون ضمير حجة أما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا

(٢ عقائد) نبيها وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالوجه الوجه الثاني لا لجرع الطرف مجرى

الشرط كإد كرميويه في زبدجن لقيته فأنكرته وجعل الرضى قوله تعالى وأخذ بهتدوا به فسيقولون منه

ولا إشكال لمطلق هذا الكلام على الحمد والصلوة مع أنها محتملان اثنا عشر لأن هذا الجمل أيضا محتمل

الاثنا عشر يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أولان الكلام مبني على عطف الفصحة على القضية ومنهم

من قال الواو عوض من أما وليسبت بما طقة (قوله فإن

التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج معني من اواضاة الصفة الموصوفها
 فلي تقدير كون الضمير لله فييدان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد
 بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة
 انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع
 المضاف بعيد الاستفراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيد بالحجة الساطعة
 لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن
 عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى وراضاة
 الساطع الى الحجج معني من حيث قال ليفيدان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى
 تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على
 اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بجميع حججه الساطعة بخلاف
 ما اذا كانت معني من فانه مخلوع عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع
 الحجج التي أظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء عامون يد بحجة ساطعة من
 بين جميع حججهم أو جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضيلتهم عليه
 ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من
 قبيل اخلاق نيا ب و بما ذكرنا دفع ما قيل انه على تقدير أن يكون الضمير لله فاقادته
 ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة إشارة بان سائر
 الانبياء علموا بدوام ائمة البراهين في السطوع والظواهر أنها غير مشعرة لانه اذا
 كان الجمع المضاف للاستفراق كما هو الاكثر فاشارة العبارة بها ظاهراً لان المتبادر
 من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا
 الشجر مرتفع من بين الاشجار أى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق الدلح
 لكن المقام خطابي يكتفى فيه الظن قال المحشى المدقق في توجب قوله ليفيدان آية
 نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج استيعمت هي
 بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً
 وجميع حجج نبي آخر فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم
 بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستفراق واللام تعد اعظمية آية نبينا على آيات سائر
 الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقاً ولا كل
 واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان
 كان بعضها حجة نفسه وحيث لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها
 والمقصود هو الاول على ما قلناه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل

اما على توهم اما اوعلى تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا يمنع من اجتماع الواو مع اما كيا وقع في عبارة المفتاح في واو اخر في البيان

اخلاق ثياب من قوله فالعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جرت به بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم اقامته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا ضرر لان المقصود التمدح وظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حججه ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما هل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون التضمير لحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح وظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الخ) والفرق بين توهم اما تقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم أنها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا بمعنى التقدير أنها مقدرة فيه ويحصل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بأن تقدير اما مشروطة بكون ما بعد القاء امر او نهي وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال انبان الاعلاء الطرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى وانم يهتدوا به فسيقون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بين الواو بين الامالنها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الاقتطاع عما قبله واما على تقدير التوهم قالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لا نشأ مع الجملة والمختصر اوعلى ان جملة الحمد والصلاة اخيارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة فيدل على التعظيم واما لعطف القصص على القصص والجامع ان السابق عمدة للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول أقول المتهوم من السياق (قوله كيا وقع في عبارة المفتاح) حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو

مبنى علم الشرائع
والاحكام

وأساس قواعد عقائد الاسلام (أقول مبنى علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس
 المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل
 التي عنت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد
 والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه أنسب بمقام التزجيب الى العلم
 * ووجه آخر هو ان المراد يعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آفاقا فالواحد واحد
 من المكلفين وبعائد الاسلام العقائد لعمدة أحاد أهل الاسلام وإضافة القواعد إليها يانية لانها مبانى الاعمال
 إذ لا تصح بدونها ولا شك ٢٠ ان مبنى المعرفة المذكور والقواعد المذكورة علم الكلام إذ العقائد إنما تصح

بالعرض عليها
 والاعتزان بها
 والاحكام الجزئية
 إنما تثبت وتحقق
 بها لأنها فرع ثبوت
 الحاكم والرسول قال
 في شرح المواقف
 الاحكام المأخوذة من
 الشرع قسمان أحدهما
 ما يقصده نفس
 الاعتقاد كقولنا الله
 سميع بصير وهذه
 تسمى اعتقادية وأصلية
 وعقائد وقد دون علم
 الكلام لحفظها
 والثاني ما يقصد
 به العمل وهذه تسمى

وأساس قواعد عقائد الاسلام

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الأساس وأساس
 العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع

وقائدها تان كيد مضمون الكلام وما وقع في المقطع من هذا القيل يؤيده قوله خلاصة
 النخ واما اذا كان من الاعتضاب أو فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله
 القواعد) جمع قاعدة وهي الأساس يعني ان القاعدة مهنا بالمعنى القوي لا الاصطلاحي
 أعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات (قوله لان العقائد) حاصلها ان
 العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسئلة وجود
 الواجب وعلمه وقدرته وكلامه ووارادته أولا يكون كافيا كسئلة الحشر وأحوال
 الجنة فان ثبوت امثال هذه أعماحى بالشرع يجب أن يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب
 والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والاكثرت كسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا
 تصلح للاعتداد إذ كثير ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب نزيه الله تعالى عنها واذا
 كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا
 لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب
 موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسول ومصدقها كما اذ لم يثبت كل منها لم

عملية وفعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام
 الكتاب ائمة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية
 ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتها واهم مبادئ اعتدادا ووجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع
 والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالقاعدة الثانية تكرار الاولى * ويجب عنه بانه
 رقيق المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لان من لوازم مفهومها وليس مقصودها
 من حق اللفظ فيها كيان الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى أن مبنى العلم ومن الثانية أنه مبنى
 الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامر من واحدة فاین الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد المذكورة
 التفصيلية وعلم الكلام مبنيا لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما
 أساسان للعقائد الإسلامية نقل عنه فإن قلت أولا إن العقائد من الكلام وكون الكلام
 أساس أساسها يقتضى كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل
 الاعتقادية وثانيا إن الكلام أساس العقائد لأن أساس الأساس أساس والكتاب
 أساس علم الكلام لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس
 العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور
 ممنوع وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب الموقوف على العقائد
 بحسب ذاتها وثانيا إن المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وإن سلم فأساس
 القرن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد
 والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لأساسها من
 حيث هو أساس فليتام انتهى فما ذكره أولا بطلان للتوجيه المذكور لكونه أساس
 الأساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لأن جميع العقائد على ما ذكرتم تتوقف على
 الكتاب وهو لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التى
 جعلتموها أساسا لتلك المسائل الاعتقادية فيلزم أن يكون بعض العقائد أساسا لجميعها
 ومن جهتها ذلك البعض فيلزم أساسية الشيء لنفسه ولا يخفى أن قوله العقائد من الكلام
 مما لا يحتاج إليه اللهم الا أن يقال المقصود منه الإشارة الى أنه كما يلزم أساسية العقائد
 لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه
 فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا لنفسه وما ذكره
 ثانيا منع لفائدة القرينة الثانية للترقى وحاصله أن الكلام أساس العقائد لأنه أساس
 الكتاب الذى هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام
 لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
 في اشتهاى الكتاب والسنة كالاولى فلا تنفيد للترقى في المسدح وأجاب أولا عن
 الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل
 الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى
 مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل أو مباحث النظر
 أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة
 لأن ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وازادته وقدرته
 وكلامه على ما سيجى واما على مبادئها فإما هو بالواسطة فيمثل الكلام أساس
 الأساس باعتبار مبادئها دون نفسها تحك وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم

ليعتدبها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترقى في المدح لشمول
الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية

أن يكون المنطق وأصول الفقه أساساً أساس العقائد بل إن مباحث النظر جزء عنه على
أن توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وإن سلم الخ أى ولو سلم الحصر المذكور
فقول الفرق بالا اعتبار متحقق لأن العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب
والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللزام توقف العقائد من حيث الاعتداد على
قسمها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل الحشى في توجيه منع الحصر لا نسلم
أن الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز أن يثبت الكتاب بانجاز
بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى أقول توجيه المنع بهذا الطريق يضرب الموجه
لأنه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلاً فلا يكون أساساً أساس
العقائد على أن الانجاز بسبب البلاغة إنما يدل على أن ما خرج عن طوق البشر وأما
كونه من الله فوق الوقوف على ثبوت أنه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا
وأجاب ثانياً عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعنى قوله الكلام أساس
العقائد بسند أن المبادئ من الأساس ما يكون أساساً بالذات والكلام ليس أساساً
العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية أعنى قوله والكتاب أساس
الكلام بسند أن أساس الفقه ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله واللازم أن يكون
المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لأنه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين
فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث
الاعتداد فلا يكون الكتاب أساساً أساساً من حيث هو أساس وفيه ان معنى
الاساسية هو التوقف من أى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه
أساساً الأساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله في هذه القرينة ترقى في المدح الخ)
تفريع على ما سبق يعنى إذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترقى في مدح
الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لأن القرينة الاولى شاملة للكتاب
والسنة لكونهما أيضاً مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونها مبنى لها أولاً
وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساساً أساساً باعتبار توقفهما عليه بخلاف
الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة إذ لا يصدق عليهما أساس عقائد الاسلام
قال الحشى المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر

(قوله هو علم التوحيد والصفات) يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للقول في التوحيد هو الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولتنبيهه على ارادته المعنى الاضافى قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فقوت هذه

٢٣

الدقيقة إذ تخصيص الوسم

بالكلام بقيدانه

لم يقصد بعلم التوحيد

والصفات الوسم وهذا

أحسن مما قيل أنه

نبه على ان الوسم

بالتانى أشهر على ان

فيه أنه وهم ان الوسم

بالاول أشهر حتى لم

يحيج فيه الى التصريح

بالوسم (وقوله المنحى)

صفة ثابتة لعلم التوحيد

والصفات وفيه

تمريض بالحكمة

النافية للصفات

و بكلام نقاة الصفة

(وغياب الشكوك)

شدائد ظلماتها ولا

شك ان ظلمات الشك

أشد من ظلمة الوهم

وقد ضمن اضافة

التهيب الى الشك

واضافة الظلمة الى

الوهم تشبيه العلم بالنور

والجهل بالظلمة وكلا

التشبيهين شائعان

والمراد بالشك والوهم

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنحى عن غيابه الشكوك وظلمات لاوهام *

ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات)

يدل على ان الاول يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يتناسب ملاحظة الترتيب بالوجه المذكور في الفريضة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من الفريضتين وأما لو كان العطف مقدما على الاخبار فينشذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع الفريضتين ولا شك أنه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في الفريضتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استزادها لتلك العقائد ومحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد قال بعض الفضلاء هو فيه انما يفيد من كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختص فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لا نفسها وأعلى العلوم ما يبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهى ولم يقل به أحد و به صرح قدس سره في حواشى المضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد الفضيا بالكلية التي توقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام أساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه

اما معناها أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعية التي لا طريق لها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة في اليقنيات دون الظنيات .

(قوله وان المختصر) سباه مختصرا لانه مختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المحتجب بل لانه مختصر فيه المسائل المدللة لفصلية فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقصر على ارادها ولك أن تجعله من قبيل سبجان الذي عظم جسم القيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسطة فإنها مترجمة من الخلافات والمبادئ مما ليس بعقائد بل وسائل الى العقائد والاجتناب عن ٢٤ القواعد (وقوله قدوة) بمعنى القدوة به وإضافة العلماء الى الاسلام

وان المختصر المسمى بالعقائد للامام المهتم * قدوة علماء الاسلام *

أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافي ويمكن أن يراد المعنى القبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنحى عن غيايب الشكوك إشارة الى فائدة من فوائده والقياس ما شئت سواده فربحان الشك على الوم أضاف الغيب اليه والظلمة عبارة للشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطباء (قوله أى علم يعرف في ذلك الخ) أى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المنزلة لانهم يشقون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المنزلة لم ينقوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل فهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الوسم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح أعما أو رد الموسوم بمد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماها الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يراد المعنى القبي ودفعه الخشى بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما لا شتاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة بمنزلة عطف البيان كما يقال جافى أبو حفص الموسوم بعر (قوله من فوائده) إشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف

من إضافة اسم الفاعل الى المفعول أو إضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله وإضافة النجم الى الملة والدين أما إضافة النجم الى مقره فقيه تشبيه الملة والدين بالسما في السلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو إضافته الى ما يستضي منه فقيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو إضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المتقدم فى الدين جسسه به فى سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان

بالاعتبار فان الملة من الامسال بمعنى الكتابة صبار اسم الدين من حيث انه يكتب * والدين الخ لطاعة صبار اسمها من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء فى إضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها مقتضى به * ودار السلام الجنة سميت بها السلامة أهلها من الاعراض والامراض ولاهم مخاطبون فيها بحجة سلام عليكم طبع * ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دار الله تشرقا ونكرى ما لها فالسلام المضافة الى اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون زهم فيها والاخير من تحف الفقير

(وقوله من هذا الفن) بيان لمرر القرائد ودرر القوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذى الحال
المجروح وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والرجح جمع غرة وهى فى الأصل رياض فى جبهة القوس فوق
الدرم اشتهرت فى كل شريف وواضح والقرائد جمع فريدة وهى الدررة الكيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها فى
الصدق أو ظرف الصبر فى على ما قيل أولا أفرادها فى بلد أو إقليم أولا أفرادها لكه كذلك على ما العقل عليه دليل
والدرج جمع درة والقوائد جمع فائدة وهى ما اكتسبه من علم أو مال وجعل ٢٥ المقاصد العلمية فوائده يصح

يكلا الاعتبارين

بعد جعلها درر أو فوائده

وقد جعل الفن مجرا

يستخرج منه الدرر

فى ضمن جمل ما فى

مختصره درر أو فوائده

(وقوله فى ضمن

فصول) يعنى به فى

ضمن عبارات أخذنا

من فصل الخطاب

سماها فصولا اما لانها

تفصل بين الحق

والباطل أولا فان قيد

معانيها مفصلة عن

غيرها متميزة غير

ملتبسة به على الوجهين

الذين ذكرنا فى توجيه

فصل الخطاب

والاول هناك

الراجع المستطاب

ليكون قوله وائناء

نصوص افادة لا اعادة

نجم الملة والدين غير النسف * أعلا الله درجته فى دار السلام * يشتمل من هذا الفن على
غرر القرائد * ودرر القوائد فى ضمن فصول * هى للدين قواعد وأصول * وائناء
نصوص * هى للدين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من
حسن التنظيم والترتيب * فخالوت أن أشرحه مشرعا يفصل مجملاته * وبين معضلاته
وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام فى تنقيح *

الطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من حيث أنها تطاع دين ومن حيث أنها تولى وتكتب ملة
والاملاى هو معنى الاملاء وقيل من حيث أنها يجتمع عليها ملة (قوله فى دار السلام)
أى الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولأن خزنة الجنة تقول لا لها سلام
عليكم طمتم فادخلوها خالدون ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى فاضيف اليه تشريفا

الخ (قوله فان الشريعة الخ) أى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات
والعمليات من حيث أنها تطاع يقال لها دين يقال دانه أى ذله وأطاعه ومن حيث
أنها تكتب ملة يقال ألملت الكتاب وأملت أى كتبت فى إضافة النجم الى الملة والدين
اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء
وفى تأخر الدين عن الملة إشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملاى بمعنى الاملاء
الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن قال كيف يقال الشريعة من حيث أنها تولى
ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعنى ان دار
السلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان أهلها سالون من الآفات أولا نهم
مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أولا ن السلام من

وقوله هى للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا
يخفى على ذكى لطافة إضافة الجواهر الى اليقين فانه لاحالة لكل عرض جوهر والنصوص جمع فصول للخاتم
وهو مثلث وجمل الجوهرى الكمثرى لطنة القاموس بأنه دهم طعنا (والتهذيب) التنقية والاصلاح وتنقيح
الشعر تهذيبه (وتبيين المضلات) وهى مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن
معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى محلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيه للكلام فى
تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه متبجح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه فى ضمن التنقيح أى قصته بحيث

صهار موجها وكذا قوله (وتنبه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لمبات توضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل توضيح لولم يكن لبقى المرام خفيا غير لا تخ وغب الشئ بالكسر عاقبته والكشع الجنب وطى الكشع عن الشئ كتابة عن الاحتراز عنه والظاهر انه أراد بالاملال ماهولا زمل الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم الالجاز الخصل حيث لا يفهم المعنى * والتجافى التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب ما يقابل الالجاز والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع ٢٦ الاخلال مقام الالجاز رعاية للسجع فانه رعاية جانب المعنى

لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف ساقفة على الابدال فالجميع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انها اعرابا يحمل الطرفين لتمسدها في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحلان كلامهما

وتنبه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غيب تقرير * وتدقيق للدلائل أثر تحرير وتفسير المقاصد بعد تمهيد * وتكثير للقوائد مع تجريد * طاولا كشع المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجا فاعن طرفي الاقتصاد * الاطناب والاخلال و الله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤل لنيل العصمة والسداد ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر (قوله طاولا كشع المقال) الكشع الجنب وطى الكشع كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) يلجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أيهما خير مبتدأ أعذوف أساء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أى في المبتدأ وبه السلامة أى في المعاد أو معناه ذوالسلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من أساء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشئ يبطوى كشعه عنه فذكر الالزام الذي هو طوى الكشع و ارادة الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخيلية مرشحة بان شجعه في نفسه المقال بماله كشع فائت الكشع تخيلا ورشحه بالطى والمالك واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) قل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدده حتى

قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في فكهانه اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا العرايين مع ان المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد بنيل العصمة في الدين بمعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسنداد) بالفتح الصواب من القول والفصل

(قوله وهو حسي ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسي وتأويله بحسني وهو خير أو على جملة وهو حسي ورد ما السيد السند بوجوه أما أولاً فإنه عطف على حسي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبراً إذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد بالعكس * وأما ثانياً فإنه يجوز عطف الانشاء على الخبر في المحل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسبتا ان الله ونعم الوكيل قطعاً إذ ليس الواو من المحكي إذ لا مجال ٢٧ للعطف في المحكي بل هي

للحاكي * وأما ثالثاً
فبأنه يجوز عطف
ونعم الوكيل بتقدير
وهو نعم الوكيل على
جملة وهو حسي لانه
حينئذ جملة خبرية
متعلق خبرها جملة
انشائية لانه في تقدير
هو مقول في حقه نعم
الوكيل اذ الانشاء
لا يقع خبراً مبتدأ الا
بهذا التأويل كما هو
المشهور المطابق للحق
* واعترض على
الثاني من وجوه بأن
نعم الوكيل في الآية
يصح أن يكون عطفاً
على حسبتا أو على
حسبتا الله بتقدير وهو
نعم الوكيل فكيف
يجزم بأنه ليس

وهو حسي ونعم الوكيل

(قوله وهو حسي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تنطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمينه معنى يحسني لا نخبر أيضاً ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيد لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفصية

فكانه ذكر كلام من التبوعين على حدة وعقبه بما به (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشاءه والجملة الاولى اعني قوله وهو حسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالاول والكمال الاقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسي أمّا على تقدير عدم التأويل فلا يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لسامر وأما على تقدير تأويله يحسني فلا نهوان حصل المناسبة بينهما بان كلامهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضاً (قوله ويرد عليه الخ) يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنهما واقعة في محل النداء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فاولت وجملة انشاء لشرحه بعيد جداً اقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة فاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دوائية والواقف اعتراضه بكافي قوله ان الهادين وبلغتهم فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والساد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كافي الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف الفصية

العطف من المحكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعتز أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يضاف الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المظوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً بهذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما يزيدانه عطف على جملة وهو حسي وهو لانشاء التوكيد وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جملة لانشاء المدح وبمعنى ان ينقل الكلام الى عطفه على قوله فاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيداً جداً

على القصة بدون ملاحظة الاختيارية والانشائية ورده بعض الفضلاء بضاباته يجوز أن يقدر مبتدأ في المظوف بقرينة المظوف عليه أى وهونم الوكيل فكون

على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لعرض على جمل مسوقة لعرض آخر لمناسبة بين العرضين فكلمة كانت اشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعمل هذا بشرط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المظوف والمظوف عليه جملة متعددة وهما ليس كذلك ولعل الحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالذقة والحسن وأيده بشال أورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالتقيد والارهاق وبشر عمر بالعمق والاطلاق وان رده السيد السند هذا الكنى بقى ههنا بحث وهوان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المنين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب الحشى من قبله ثم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لكان كنهه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو * ما واهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسي بأن يقدر المبتدأ في المظوف اما مقدما لينااسب المظوف عليه أى هونم الوكيل فيكون المخصوص مقدا على نعم الوكيل نحو زيد ثم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخر أى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ واعلم فعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خيرا مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ ولم يؤول نعم الوكيل يقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد ثم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المظوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة بخبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو

اخبارية كالاولى ثم قال وأيضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيها محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيدا بوجه عالم وما أجمله

في عطف نعم الوكيل على أنه بعد التأويل بقوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لا انشاء بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وأيضا يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لنوع العطف كمال الاقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فالوجه في جوازها الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هاتين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس حينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تاويله يحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل عني المفرد وتقديره أي رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسي (قوله ويدل عليه قطعا) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز كقوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي الخ) دفع توهم انه لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية تحسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيها محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الحاكم أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه ولا قرينة على عطفه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول) حتى توهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان

ويرد عليه أنه محتمل أن يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المخطوف أو عطفه على الخبر المقدم ثم أن حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المخطوف يكون إخبارا كالمخطوف عليه

بعد القول لأن مصحح المخطوف هو أن ما إذا كان للجملة محل من الأعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله فان جملة وما أجمله لا نشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية تدل على جواز المخطوف المذكور قطعا أنه يجوز أن يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو مخطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ مما مؤخر ليتناسب المخطوف عليه فان حسينا خير والله مبتدأ لأن الحسب بمعنى المحسب وإضافته إلى ضمير التكلم لفظية والاولا المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكر في المخطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال ذهن اليه وأما مقدم رعاية قرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا تدفع ما قاله الفاضل الحاشي من أن تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيدا المشهور بتقدير المخصوص بالمدح مؤخر أو على هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل مقدما فليس بعيدا لأن المبتدأ المذكور في المخطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسينا الله ان لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لأن التأويل المذكور إنما يكون بعيدا إذا لم يكن قرب المرجع داعيا إلى تقديره مقدما كما أن تقديمه في المخطوف عليه قرينة على تقديره في المخطوف مقدما في فهو حسي الله ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو أن يكون المخصوص المقدم مبتدأ وهذا القدر كاف لتبقى قطعية دلالة (قوله أو عطفه الخ) يعني يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل مخطوفا على حسينا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الأعراب لأنه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السيد قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد إذا كان لها محل من الأعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز أن يكون قالوا مقدر في المخطوف بقرينة ذكر في المخطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية فهل عنه أن تقدير المبتدأ يظل أصلا الاستدلال وأما المخطوف على الخبر المقدم فانه يظل الطريق المذكور انتهى

(قوله اعلم أن الاحكام الشرعية) لا يخفى أنه ينبغي أن يراد بالحكم هنا ما سياً أخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر إلى آخر إيجاباً بأوسلباً وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الأصوليين هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء والتخيير متصف نشأ من صاحب التوضيح فتحن تقتصر على تفسير الحكم بالاستناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فإن أردت التفصيل فعليك بالتلويح فإن المقام مقام الاختصار والتفصيل والمراد بالشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع واللام يصح جعل العلم المتعلق بها مقسماً العلم التوحيد والصفات واحتز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الماخوذة لا من الشرع كلاحكام الطيبة والنحوة التي غير ذلك لتلايدخل العلم بها في علم الشائع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لتلايدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالمتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كفيات وأوصاف لها تد كفي الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالمتعلق بالاعتقاد أنه ليس المقصد ٣١ الى هذه الاحكام الالاعتقاد

(اعلم) أن الاحكام الشرعية

(قوله اعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجاباً بأوسلباً لأنه على الأول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيأله محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم أن ما أورده المحشى إنما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينيأما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو ازا ما فلالاً لا يمكن للمعتز أن يعترف بهذه التوجهات إذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجرها بها في حسي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية إيجابية كانت أو سلبية وهذا المعنى عر في وقد يطلق على ادراكك تلك النسبة بمعنى أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يعني إدراكها بطريق الاذنان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم أنه قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم

بها وإنما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو القرض من تدوينه لأن ظهور كون الأول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض

بها وتسمية الأولى فرعية إما لأنها فرع الثانية ثبوتاً واعتقاداً إذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح وإما لأن القصص إلى العلم بها فرع القصص إلى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها ملتصقاً إليه ولنا بل هو الفقه في الآخر قد دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحتفظ الوجه الثاني فإنه من المبدعات وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لأن التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام لأن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة إنما قال معنا ومنها ولم يقل ما وما العلم انحصار الاحكام الشرعية فيأذ كره هو قل عن الشارح أن المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق بالحق كلمة منها ما يتعلق كما هو المشهور إذ المقصود بالاقادة حالاً بماض الاحكام للاحال ما يتعلق وأنه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعية محكوماً عليها واسماً استخرجها الشارح من الآية إلى الفعل صرح به في شرح الكشف

وادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو
التخير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد به لاننا وان عم الفعل
الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد
الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد في الاول والتأكيد في الثاني أو يحمل التعريف
للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر والثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة
عن المسائل أو المسئلة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يوقف

هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الانيجاب
والسلب وأنه قد يتصور هذه النسبة في قسمين غير اعتبار حصولها أولا حصولها
في نفس الامر بل باعتبار انها تتعلق بين الطرفين تتعلق الثبوت والانتفاء ويسمى
نسبة حكيمية ومورد الانيجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد
أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد
يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو والشك وان أذعن
بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين
فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصور ان أحدهما لا يحتمل النقيض
والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أى نسبة أمر الى آخر ليس
أمرامغاير الوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر
للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الى أمر الخ وتعلق أمر الخ وقوعا كان أولا وقوعا كان
الانيجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر بآخر سواء كان مورد
الانيجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح
بكل الاطلاقين الشارح في شرح الشرح المختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع
النسبة أولا وقوعها ادراك أن النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها
ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق قطعا وان يفسر
بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان
النسبة السلبية واقعة فلي هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع قطعا دون أن
يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فاذكره المحشي المدقق من أن كون الحكم
بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التضييفية التي يرد
عليها الانيجاب والسلب لا النسبة التامة الخيرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
ادراك وقوعها قطعا بل انما يادراك قسمها على وجه الانان كذلك ليس
بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهما

النسبة النامة الخيرية واما النسبة التعيدية المتغيرة فلها ثابتة واللازم ازدياد اجزاء
 القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال
 المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في
 اللغة توجيه الكلام نحو التخيير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به
 ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس يحكم بل هو دل عليه صرح به السيد السند
 قدس سره في حواشي العنصرية سواء فسر الخطاب بما يقع به الخطاب أى من شأنه
 الخطاب فيكون خطأ باقيا لازلا كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم
 والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمرا ونهيا وغيرهما وفسر
 بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متبني لفهمه فيكون خطأ باقيا لازلا كما ذهب
 اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام
 وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
 الكلام يتنوع قدمه مع قدمه أو ما خوطب به أى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر
 المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه
 بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من
 الاستغراق واللام بوجوب حكم أصلا اذا لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص
 النبي عليه السلام أيضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه
 صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا ناقول الكلام وان
 كان صفة واحدة لكنه ليس خطأ بالاعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا
 يكون خفيا واحدا متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات
 المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتزويده كقوله تعالى *ولا يمكن له كفوا* أحد ومعنى
 الاقتضاء الطلب وهو ما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع
 المنع عن الفعل هو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو
 الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا التقييد لاخراج
 خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتقصص المبينة لأفعالهم
 والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى *والله خلقكم وما تعملون* فان قيل اذا كان
 الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري
 يلزم طلب الفعل والترك من المعلوم وهو سفيه قلت السفيه أعما هو طلب الفعل عن
 المعلوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا قاهره
 بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالجواب والاباحة

ونحوهما) من التدب والتحريم والكرهه ان كان المراد بل الخطاب ما خوطب به فقط بة
المثال ظاهره قو ان كان المراد ما يقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا
لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالنسبة قال أو جبه فوجب قاتم مثل
حينئذ معنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب
واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا انسب الى الحكم يكون ايجابا واذا
نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً وبالترتيب بالفاء أيضا باعتبار هذين
الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح (قوله وهذا الاخير الخ) يعني ليس المراد
بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
أفعال الجوارح الخالبة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم
الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو
تكلفنا وعمدنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في
العلم بالوجوب وأخواته من حيث قصده الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاعتضاء والتخير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص
باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بترك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى
ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان
معنى تعلق العلم بترك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما
هو الظاهر السابق الى التمسك لا كونها بعضها من معلوماته والا لم يلق بقوله لما نها
لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه
حينئذ ان تلك الاحكام لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الى غير ما خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام
بعضها منها ولا يخفى ركا كنهه واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم
بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية تدفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية
كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها
يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان يسان
الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب
ومعرفة الله واجبة فالصبر عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية
الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله في تسميته يشعر بكونه شرعيا اللهم الا أن
يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريده الاول أى لفظ الاحكام عن الاضافة

الى الله وقال الخطايات الشرعية أو يقال في الثاني أى لفظ الشرعية تأكيد لانه
 تصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب
 هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفاً
 فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة التجريدية وتوجيهه ظاهر اذ يصبح حمل العلم في
 قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
 على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة
 الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
 وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من
 قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فإنه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث
 بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وهو سموها ما يفيد معرفة
 الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لا فائدة معرفة التصديق
 (قوله والثاني الخ) يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فيثبت لا بد
 أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية
 الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى
 علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فيثبت
 يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فإنه يطلق العلم على
 الملكة كما يقال فلان يعلم التحوصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ
 وحينئذ يكون التعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك
 الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ في حملهما
 على التبعيد بالمسائل محتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات
 المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متعلقة منها يسمى علم الشرائع ومجموع
 التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال العلمان
 عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة
 بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
 الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم
 التكلف في معنى التعلق حينئذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بمجموع
 متعلقة منه أعنى التصديقات المتخصصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً
 بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض اهـ (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان
 المراد المعنى الاول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات

(قال والعلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين أو الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه هنا من الفقه و بارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم ٣٦ بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوى

في معرفته المتبدى
وغیره علی مذهب
الشافعية فلا يسمى
فهما عندهم
أن يفرق بين علم
الشرائع والاحكام
وبين الله ف يجعل
الاولى اعم لكن في
جعلها في مقام علم
التوحيد والصفات
نوع اياه عنه يكافئه
يسمى العلم المتعلق
بها علم الشرائع
والاحكام كذلك
يسمى المسائل به
ويحتملها العلم المتعلق
بها لان المسئلة تتعلق
بالحكم تتعلق الكل
بالجزء (قوله يسمى
علم الشرائع والاحكام
لما أنها لا تستفاد الا
من جهة الشرع
ولا يدببق الفهم عند
اطلاق الاحكام الا

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى
أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما أنها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها

عليه لان وجوده تعالى و وحدته مثلا لا تتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية
انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اراد به
مطلق التعلق قال امر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها

بالنسبة الى فهم الآخلا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والازم
خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك
لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها ايضا منه لتصلح للاعتداد اذا كثيرا
يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع الفلاسفة في الالهيات بخلاف ما اذا
كان مؤيدا بالوحي القيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان اراد به مطلق
التعلق الخ) أى ان اراد به كون الشيء منسوبا اليه على أى وجه كان فالامر في محبة
معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حيث ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون
تعلق الحكم بكل المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالعرض لكونها
احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى النانية بالنانية لانه المقصود منها فلا حاجة
حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد وما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون
المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اراد بمطلق التعلق
اذلا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لا شرف في محبة
قولنا الادراكات التى يقصدها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد
والصفات فان غاية العلوم النور الالهية حصولها في نفسها كإحقاقه السيد السند قدس
سره في حاشية شرح المطالع (قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعنى اذا اراد بمطلق

اليها) فيه شرع على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من

جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والافهموع الثانية أيضا لا يستفاد الا من جهة
الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى يتداولها القضاة والحكام وساغ أن يرجع فيها اليهم
أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لا نعمل بخلاف فيه الشرائع
ياختلج الامم والانتيا مع الاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف بذلك فيه الادراك

بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاستناد بطريقه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتمدات مثل وجود الواجب

التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام العقلية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والتدب ونحوها بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق بمحوزان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اه وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الثانية للعمل لا تصحيحه أو الاثبات به على الوجه المشروع والام يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاثبات به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحشية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى رد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال الميئنة في الفقه بل قيد الموضوع وتسمية له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان اريد به الخ) أي وان اريد بالتعلق التعلق الخصوصي وتعلق الاستناد بطريقه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتمدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كعقله بالنسبة او بالواسطة كعقله بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا ريد ما ذكره الحاشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاستناد بطريقه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بد

وأحكامها واختلاف
الفرق فيه لعلم
الاطلاع على ما هو
حكم الله تعالى لا
لاختلاف أحكام
الله تعالى

ووجدته فينشد فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا لهم عدد واعلم القرائض بآيا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها فقيهان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل تأويل أن يقال أن الصلاة تنجب بسبب الوقت كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا أن الوضوء ينسب فيه النية ثم انه ينبغي أن يكون موضوع القرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة

النسبة كما لا يخفى (قوله فينشد فيه اشارة إلخ) يعني إذا كان المراد تعلق الاستناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي أن موضوع الفقه العمل لأن التجار من تعلق الاستناد والتصديق بكيفية العمل كونها مستندا ومثبتا والعمل مستندا اليه ومثبتا له بناء على أنهم اذا عير واعن الحكم المحرمي بالنسبة التقيدية أضافوا الحكم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الأب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض النائية له فيكون موضوعه اذلا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه النائية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل إلخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الثاني ولا باعتبار نوع عرضه الثاني اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره القاضل المحشي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لأن معنى قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال أنه يجب أن يكون موضوع المسئلة أراجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما أن قولهم النية إلخ) قال القاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوع العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والالزام أن يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرف الله واجبة اخلاقي الفقه وليس كذلك فينشد لاشك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي إلخ) جواب عن قولهم ولا لهم عدد إلخ يعني ينبغي أن يكون موضوع القرائض قسمة التركة بين الورثة اذ الملبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمتها من أفعال الجوارح فيكون موضوع العمل أيضا (قوله وبالجملة إلخ) في كل مسئلة ليس موضوعها أراجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا
لا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجرورا والآخر المفعول الأول هنا مجموع الجار والمجرور
لا المجرور فقط كافي قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ٣٩ ان مما يتعلق بالاعتقاد

وعده الشارح في

التلويح من الاحكام

الاعتقادية الاصلية

قولهم الاجماع حجة

ولا خفا في انه من علم

الاصول فيان علم

التوحيد والصفات

غير مانع وأجيب عنه

بان هذا الحكم من

حيث انه يتوسل به

الى استنباط الحكم

الشرعي من الاجماع

من الاصول وحينئذ

ليس مما يتعلق

بالاعتقاد ومن حيث

يجب الاعتقاد بكونه

حجة وان من لا يعتقد

كونه حجة يخرج

عن الاسلام من

مسائل علم التوحيد

والصفات وبهذا

الاعتبار هو مما يتعلق

بالاعتقاد وبهذا تبين

ان من مسائل

الاصول ما هو من

الاحكام الشرعية

لان حجة الاجماع

وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك أشهر مباحته

تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات)

هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام

الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا

و به يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من

مسائل اصول علم الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمفارقة

بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات

العقائد الدينية (قوله أشهر مباحته) يشير الى ان له مباحث أخرى اما عند من يقول

الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعني باعادة الجار

فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من

يجوزه مطلقا ان الجار وليس بتقديم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف

والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فاعل قوله وبالثانية الخ وقع من الحشى بدون

الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مر فواخر مبتدأ محذوف أى والعلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات أو متصو باقتدار الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية

النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد هو مقابلة العملية التي يكون

القصد منها العمل (قوله لان حجة الاجماع من مسائل اصول الفقه) قيل لان سلم ان

حجة الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أو ردفه بطريق المبدئية

وتكميل الصنائع ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض

ذاق له ثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصنائع لا معنى له فلذا

أعرض الحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين أى اصول

الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانهما من حيث اثباتها

يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث اثباتها يتعلق بها استنباط

الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربع من حيث استنباط الاحكام

منها (قوله يشير الى ان له مباحث الخ) أى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له

مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر

الاحكام الشرعية فيها وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية يعنى الماخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد

يل (قوله لما ان ذلك أشهر مباحته

وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الأول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلاهما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا يتنافى كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنده لأن كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداها لا يتنافى كون الكلام أشهر مما عداها على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير ٤٠ بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسألة

وأشرف مقاصده

إن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلا لأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الأحوال والأفعال والنسبة والامامة من مباحث الصفات وإن رجع الكل إلى صفة ما على أن الامامة إنما هي من القهريات مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فإن مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهية وأما عند من يقول إن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الإشارة أن الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بمل الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والقولية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولاجل أن المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الأحوال أي الصفات السلبية مثل أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأفعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنسبة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مجتثاً على حدة وإن أمكن أن يرجع الكل إلى صفة ما فإن الأحوال راجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنسبة بمعنى بعث الأنبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان إلى صفة الفعل كذا قل عنه (قوله على أن الامامة) علاوة عن قوله فلا لأن الصفة المطلقة أي على أنان سلمتان الصفة تشمل

التوحيد ومسألة الصفات أشرف من مسألة اثبات الصانع توجيهه أن الموجود إنما يصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بأوصاف الكمال فآليات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشائع بخلاف إثبات الوجود إذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله فقأنده أجل وبهذا اندفع ما يقال أن وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد

والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام

الوجودية

عندهم ذات الله غير ظاهر لأن مباحث الأحوال والأفعال والنسبة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا ويبحث الامامة من القهريات الاعتد بعض الشيعة لأن المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فآليات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على أن المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوانت يبحث التوحيد ويبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النسبة والأحوال والأفعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الأحوال والأفعال والنسبة من مباحثها ٤١ قلت ولذا لم يجعل التوحيد من

الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع مآلة المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الجدل الى صفة مباحث يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده ليدفع خرافات أهل الأهواء والباطالين في قض عقائد المسلمين والقدح في الخلقاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلم عدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم القروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من القرويض الكفايات اذ هي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودينية لا ينتظم الامر الا بمحصولها فيقصد الشارح تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سبب من الروافض والخوارج وما ل كل منهما الى تعصبات تكاد تقضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام وقض عقائد المسلمين والقدح في الخلقاء الراشدين مع القطع بانها ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب باب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه قدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع مآلة المحشى المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا يكيدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاعتد بعض الشيعة منافقا ذم في الاصل من المسائل الفقهية لا غير

مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاختصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة

(قوله وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين يدفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام مع انه كيف يكون له اشرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به ووطنوا فيه (قوله لصفاء عقائدكم ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجمل علة صفاء عقائدكم ببركة محبة الصحابة بوصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الواقع ٤٢ والاختلافات امامنا بل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه

وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدكم ببركة محبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه وقلة الواقع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما قروبا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البني على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء

الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كان الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم يمكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له اشرف وعاقبة حميدة لأهموه (قوله لصفاء عقائدكم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أولا لاختصاص

عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والاعتقاد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لأهموه) لأنهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت حادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لقوله كذا قل عنه ومحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الواقع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد وقلة الواقع وتمكنهم (قوله للاهتمام) أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالا لانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولا لانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال

هو الاول فنقطن وبالجمله قوله لصفاء عقائدكم متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين العلمين قدم للتخصيص والاحتراز عن التاء الاستثناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستثناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين بالفقه فلا يرد ما نوه ان استثناء الطائفتين لم ينهه الى من الفتن لانهم لم يدركوها ولم

ذلك

يحتاجوا الى التدوين والادونوا ولا يحتاج الى الدفع

بان قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن والى كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه * قلنا قاله هذا ولا دخل لنا تقدم الان يقال ظهور اختلاف الآراء انما تقدم فالعرض له توطئة له ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة محاب السليقة فكان ينضم الكتاب والسنة عن تدوين

والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونهما الثلاث ينطمس أثرهما وقوله وكثرت الفتاوى كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الوقاات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الوقاات بأنه رعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح مأثني به الله كذا في لغاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل تحصيل التصوّر والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقهاء والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيبانه على ما ظهرنا تبياناً خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتذار بانهم متفرق في الخطب

وكثرت الفتاوى والوقاات والرجوع الى العلماء الى المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الايواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بالجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية أى هذه الامور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة لا يرى انما ظهرت الفتن في زمن مالك رضى الله عنه دون في الفقه مع انه من الثابطين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد ما قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام ذلك كذا قل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انهم الثابطين) فيه ان ما لكارحه الله ممن تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الا كابر عن الاصاغر وأتابي عن تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ملها وما عليها (قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل) يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتحريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وانما يفيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة تعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى أقادتها للعلم المذكوران من طالع تلك المسائل ووقف على دلالتها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلالتها وهذا القدر كاف لصحة القاعدة كما قال خير الرسول بفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا اخبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر على استدلالها نقل عنه فينشد يرد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى بمعنى النسبة الجبرية أما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آقانه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كسائل الحكمة

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية)

عن أدلتها ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لمعرفة الاحكام الجزئية فان
علم وجوب الصلاة مطلقا فيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر ومثلا وقد يقال التباير
العملية اللهم الآن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن
تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام
الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام
الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة
اليها فان المعرفة اليها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة
للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل
الحشى هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله
ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ كالا يخفى أقول وسيأتى لك ما يدفعه في بيان ذلك القول
فلا يذكره بقرينة فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا
الجزئية قال الحشى المدق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة
منها فتكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة واجب بان يمكن أن
يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها
التفصيلية فصار فلا اشكال في شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن القساد
ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف
تقدير (قوله وقد يقال التباير الاعتباري كاف الخ) بان يقال العلم بالمعنى المذكور له
تعلقان تعلق بالمعنى والمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالمعنى وقيامه به مفيد لنفسه من حيث
تعلقه بالمعنى وصورة التعلق لا تلاحظه وما لها فائدة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان
قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد
مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به وتصلها فائدة
قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع الباقية قال الحشى المدق فذات التصديقات من
غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة
انتهى كلامه وفيه ان الحصول في النفس معتبر في حقيقة العلم بالتصديقات مع قطع النظر
عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما أو ايضا لا معنى لافادتها مع قطع
النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام
التعريف هل عنه والاحسن أن يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو
علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير الكل والجزء الذات ومعنى

الاعتبارى كافى فى الافادة كما يقال علم زيد بقيد صفة كمال وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعنى قوله عن تدوين العلمين ونعميد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن يرد على أول الاجوبة ولم تقهارة المقلد وليس

الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزاء انتهى وفيه ما مر فى التوجيه الثانى (قوله وأما جعل المعرفة) أى أما جعل المعرفة بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تحشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الماشرح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فيما يابى عنه تدوين العلمين وترتيب الابواب والقصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قل عنه وأما الجواب الثانى والثالث فيلا يمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا قال كتبت علم فلان وسمعتهم وأما تدوين الملكة فما يابى عنه النوق السليم اه ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى غناية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قال القاضى الجلبى انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعتهم انه يجوز أن يكون المراد من العلم مهنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة ولم تقهارة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فيها مع ان الاجماع على ان القية هو المجتهد قال فى شرح المختصر المضدى أو رد على حد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرده دخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لا لا يريد به العاى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقير اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان القية عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها اه كلامهما فاندفع ما قاله القاضى الحشى وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية وأما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة للقاعدة بلا دليل فلا يلزم قهارة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة وقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة تلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا لا يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة

الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام
 الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فيها مع انه ليس بغير اجماع
 لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يتدفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة
 بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المقيسة لليقين
 بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين
 بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر
 في دليل ظني وحصل له ظن يحكم بحجبه عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب
 العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن يحكم به يكون معلوما
 عنده قطعا اما الاولى فلا نقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي أدى اليه رأى المجتهد
 يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية
 فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما يجب
 العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن
 وجوب العمل والاباع عليه قطعا أو صله الى العلم بثبوت قطعا فاندفع ما قيل الدليل
 الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم بالحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من
 الدليل الظني ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات
 خاص بالمجتهد لا نقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقدد فان ظنه لا يفضي
 الى علم ائتم انقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انقد على خلافه فلا يلزم كون
 المقدد فيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على
 الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل الدلالة المقيسة
 لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم محتملان مطالعة المسائل
 مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى انه
 لو أدى رأيه في ازمان الثاني الى خلاف ما أدى اليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التي
 أدت اليه رأيه أولا مع دليل لا يفيد وجوب العمل فلا يفيد اليقين بحكمه بخلاف
 تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن أماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا
 أدى رأيه الى خلافه فلا يبق ذلك التصديق هذا تحقيق ما قل عنه من قوله واما على
 باقي الاجوبة فينتدفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل
 اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب
 الاول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا التوجيه في الجواب
 الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تعيين المسائل اليقينية الحاصلة من

عن أدلتها التفصيلية بالقه) أو رد عليه بان القه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بساغة الآذان الكريمة ولا ذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله ٤٧ وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهوان

عن أدلتها التفصيلية بالقه

بفقيه اجماعا وغاية ما يقال أنه كما أجمع القوم على عدم قضاة المقلد كذلك أجمعوا على أن القه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الجماعين إنما يتأتى بان يجعل للقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا يتأتى في حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعروفة كونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلال فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس

الامارات والافلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المقيد هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا قايقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فبدر فانه دقيق وهذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فعليك بمحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العسدي من مباحث الاجتهاد وتعريف القه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الاراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اننا لسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الجماعين) يعني ان بين الجماعين تنافيا لان الاجماع على ان القه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فيها اذ لا معنى للقيح الا العالم بالقه والقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم قضاة غير المجتهد يتأف به فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فيها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثير ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل القهية قلت لانه غير داخل لان المراد

مقتضى تعريفات

العلوم المدونة ان

معلوماتها مجرد

المسائل وما اشهر

أن أجزاء العلوم

ثلاثة يقتضى أن

معلوماتها المسائل

والمبادئ والموضوعات

والجمع بينهما لا يمكن

الا بارتكاب مسامحة

في أحدهما فالشارح

حفظا للحكم المشهور

وجعل التعريفات

مبنية على المسامحة ومن

قبيل التعريف بما هو

المقصود الا انه وانه

أريد بتعريف القه

مثلا انه ما يكون

المقصود منه معرفة

الاحكام العملية عن

أدلتها التفصيلية فعدل

عن التعريف المشهور

حفظا للتعريف عن

المسامحة وخفاء البيان

وقال هو ما يفيد معرفة

الاحكام أى يشتمل

عليها كما يقال

التصور في مثل

البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل القيد معرفة

ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه

لا يتجشم الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهدى ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام فقيه مثل ما مر من الكلام

بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهدى) هذا الاعتراض اعلم برده على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلقوا منهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من فاه واختلقوا أيضاً فجوز البعض جملة على الخطا والسو ومنه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطا والسو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطا والسو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يردان العلم بالجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه لثبوت لا أدري في حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (قوله فقيه مثل ما مر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يقيد معرفة الاحكام أقول محرر السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالاً اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي ينطت بالاحكام اذ لو أريد بالادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالاً فائدة اذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالمعنى - سواء معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه قوله اجمالاً لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلاً مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالاً لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديماً أو حاداً بسيطاً أو مركباً أو كونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما نفسها

جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بقواعد القيد والتعريف ودفع أمور يتوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسع هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باصول الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا تخص القواعد بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعين به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض

(قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أى النسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم العلم العلم
للحكم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور رفعا بين المحصلين أن العنوان هو مدخول
فى قد ذكرنا أوجه للتسمية الكلام وله ناسع لم يفت إليه وهو أنه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى
بالكلام كما سما المنطق بالمنطق لانه لم يعمد تسمية شىء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشىء مورا بما يتوهم أنه
جملة مع ابراهيم القدرة على الكلام متحد فى المسالك ويحمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نورد
لك أوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتكثيفهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع
الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام الثانى انه امتاز عن عقائد
الحكماء بمطابقها للكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها الثالث أنه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه
ينبذها العمل مطلقا الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فيسمى بما يقابل السكوت الكلام الخامس
انه فى افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فى ٩٤ بين الاشياء فسمى باسم مركب

من كاف التشبيه
واللام الا انه أجرى
بحرى الاسماء المفردة
فى الاستعمال لكونه
على وزن المفردة
والوجه الاول من
الثانية من قبيل نقل
الاسم المشترك بين
أجزاء الدال الى تمام
المدلول فيكون المنقول
عنه مما فى متعددة نقل

ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا
ولان مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجندا لا حتى ان بعض المتغلبه
قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولا نه بورت قدرة على الكلام فى
وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال
كقولنا الكتاب بنيت الحكم واما نوعها كقولنا الامر للوجوب أو امرضها كقولنا
العام فبعد القطع اول نوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض فبعد الفطن فالعلم
بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان
موضوع أصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض
ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة

(عقائد) عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرغ تسميته كلاما تسمية للاجزاء
الكل تنبها على ان كل جزء منه فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم الكلام فى كذا من قبيل
اطلاق الكل على حصصه منه بموعة الالاف واللام فانه للمبدأ التقديرى وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من
الموضوع له بالوضع التركيبى ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعروف باللام والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم
الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزءه الجزم جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشىء باسم مسببه لان
الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشىء باسم سببه وجعلها
من تسمية المدلول باسم الدال وم السابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشىء باسم المشبه به
وقوله فى الوجه الرابع انه اول ما يجب من العلوم التى انما تعلم من التعليم لان العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان
تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اراد بالكلام فيه كلام الله
لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أولا والا لئلا ما ذكر الاول فى قوله لا نه أول ما يجب ان يعلم
العلوم أو قوله ثم خص به وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثه وادارة الكلام من الجانبين

حكم أغلي ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يعني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ٥٠ ولانه كثرة العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل التردد ودفعه

بأنه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف

الكلام وقوله لا يتناه

على الادلة القطعية

المؤيد أكثرها بالادلة

السمعية مبني على

ان بعض الادلة

القطعية ليست الا

الادلة السمعية وهذا

اندفع ما يتوهم ان هذا

ينافي ما في شرح

المواقف ان العقائد

يجب ان تؤخذ من

الشرع لاعتدالها السك

الحق هو هذا اذا

يتوقف عليه الشرع

لا يعقل تأييده بالشرع

وكيف لا يكون بعض

الادلة القطعية غير

مؤيدة بالسمعية

لكونها عين السمعية

لا يتنافى كون جميع

العقائد مأخوذة من

الشرع ولا خفاء

في تأييد ثبوت ما

يتوقف عليه الشرع

يعتدور ود الشرع

تحقيق الشرعيات والزام المحصوم كالمنطق للفلسفة ولانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم الكلام

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة

معطوقا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال

ولنا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيد

ويمكن الجواب بان المعروف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل

والعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة أحوال الادلة

الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحة فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي

للتحريم والمأمور بفعل القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية وهذا على

تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال

الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وقوله معرفة أحوال الادلة العلم

بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلاوا زكوا للوجوب ولا شك ان

العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلاوا زكوا وغير ذلك للوجوب لا شأنها عليها

فالمعنى سمو العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية

للادلة التفصيلية بطريق الاحمال أى في ضمن القضايا الكلية بأصول

الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن

الجواب بان التناظر الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة

المفيدة لمعرفة أحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين ياتي عنه

(قوله وقرس عليه قوله معرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من أن الكلام

نفس معرفة العقائد ولنا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية اليقينية

لا ما يفيدها والجواب بأن المعروف ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سمو المسائل

المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحة فان من

طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن

أدلتها أو يقال التناظر الاعتباري كاف في صحة الاقادة وقال القاضي الفاضل الحشى وأما

الجواب الثاني فلا يجزى ههنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان

موضوعها ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي

صادق

والتمثل الخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح

بأنه يعني التامير بلجدي الحاسن السمع والبصر ذكره اليفضاي في تفسير قوله تعالى فتلى آدم من ربه كلمات

عدنى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغاير الكونه مورا للقدرة على الكلام
وجمعهما الشارح رحمه الله نظر الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤلى الى كونه مورا واث القدرة

صاديق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالمقائيد الكلية يفيد العلم بالمقائيد
الجزئية اقول قديقال ماذ كرت من فروع المقائيد والقواعد الكلية ان مبدء العالم
حالم وقدر وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والحدث للعالم هو
الله تعالى الواحد القديم الحى العليم الخ قالم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالمقائيد
الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه
مبدء له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه
القاعدة تفيد العلم بأن محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقبه
وفيه نظروا ولاولى ان يقال قوله محمد بنى صادق يجب تاويله بان الله تعالى أرسله
بالحق وصدقه بالمعجزات لانه من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى
موضوع العلم والحق انه ما يقال تكلف لانه لا يجزى فى المسائل السمعية ككونه
سميما وبصيرا ومثكلما فانه ماورد السمع الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونه من
المسائل مكابرة ولنا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفة على شرح
مختصر الاصول فى بحث تعريف أصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم
كونها كلية وامام اقبل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور
الا بوجه كنى فيكون قضيا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه
لا يفيد بان نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عماتا جزئية يستفاد منها (قوله عدنى المواقف)
وجه السيد الشارح بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموا بالمنطق كذلك
لنا علم نافع فى علومنا سميانه كلاما ولا يخفى امان اعتبار الاشتراك فى جهة النفع وهو كما
ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام فى
علومنا فاك الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فلا فهو لا يصير
وجهها موحها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعنى الكلام كما سيحى فذا جمعهما
الشارح وجعلهما وجهها واحدا ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم
يعتبر لربنا القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موحها للاشتراك فى انهما
نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياضة ونفع المنطق بطريق الخدمة اوفى
استعداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادئ والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولا ناعما يتحقق
بالمباحة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولأنه
أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقارها إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولأنه
أقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين
هذا هو الكلام ولأنه لا يفتنه على الأدلة القطعية المؤيدة كثرها بالادلة السمية
أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغل فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أى أولا إذ لو لم يقيد به لضاع أمّا قيد الأول في الأول أو
ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص بالتمييز

تخصيصا بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فإن فقههما بطريق الخدمة
والاستمداد منهما أيضا باعتبار ما يمرض المبادئ فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضاع
أمّا قيد الأول) يعنى لو لم يقيد بالاطلاق بقوله أولا لضاع أمّا قيد الأول في قوله أول
ما يجب الخ أو ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعنى قوله ثم خص به لأنه إن كان
سبب إطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويعلم بالكلام لكان ذكر
قيد الأول ضائعا لما لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وإن كان هو كونه أول ما يجب أن
يعلم ويعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا لما لا شركة لتغير الكلام في
كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص بقوله إذ لا شركة دليل لقوله أو ذكر
وجه التخصيص لا لمجموع قوله أمّا قيد الأول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله
المحشى المدقق فيه أن المدعى لزوم ضياع أحد الأمرين والدليل أنما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص انتهى بخلاف ما إذا قيد بالاطلاق بقوله أولا فإنه يكون ذكر كل
من الأمرين في موقعه ويصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولا لأنه أول ما يجب
أن يعلم ويعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيًا مع تحقق وجه الإطلاق وهو كونه ما
يجب أن يعلم ويعلم بالكلام تميزا له عما عداه قول الشارح ثم خص به على هذا
كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته أنما يدل على تخصيص الاسم به أولا واجتماع
دون التخصيص مطلقا بأن لا يسمى به غيره أصلا فوجه التخصيص به بحيث لم
يطلق على غيره أصلا فاجاب بما سمعت ثم أعلم أنه قل عنه هذا تعليل لعنى الفعل
الذى في حرف التفسير انتهى هذا للحاشية منوطة على قوله أو لم يقيد به يعنى أنه تعليل
للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الإطلاق بالاطلاق أولا إذ لو لم يقيد به الخ
والحشى المدقق جعلها منوطة على قوله إذ لا شركة فقال أى فسر الإطلاق بالاطلاق

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أى المسمى بالكلام بهذه الوجوه وكلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً من تسمية الكل باسم الجزء وهذا تبيين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين * وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والاف التسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاً ته الخ) إنما قال معظم خلافاً ته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة ٥٣ والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالآخرة

هم يوقنون وقد فضل
نبأنا منه فى تفسير
الآية الكريمة
أصحاب التفسير
وللنصارى اعتقاد
الذوات القديمة
الثلاثة * ولا يخفى
أن المقصود أن ليس
له خلافاً كثيرة
مع الحكماء كالكلام
الذى هو للمتأخرين
ولا تفرق به العبارة
من الفرق الفرق
الاسلامية الحكماء
الاسلاميون الآن
يقال يتبادر من الفرق
الفرق المشهورة للفرقة
الى ثلاثة وسبعين

وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاً ته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لانهم
أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة
رضوان الله عليهم أجمعين فى باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس
وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فظاهر من سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه
التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى ما يفيد معرفة العقائد من غير
خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه
أولاً إذا شرك الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء القاسد على القاسد (قوله وأما
احتمال تسمية الغير به) جواب سؤال مقدر كأنه قيل إن إطلاق اسم الكلام عليه
باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز أن
يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بأن هذا
الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أولاً انه
يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يترك على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض فى
غير هذا الوجه فلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو
أنما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال
نانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر
بعد ما هم أن الظاهر أن يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله
أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل إنما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد

والحكماء ليست منهم والمراد يكون معظم خلافاً ته مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفاً
لاعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافاً ته مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفاً ته مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى
المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافاً ته وإن كان مخالفاً فهما مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس
الفرق لأن معظم الخلافات مع متعددين الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة
الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه يخص التعريض بالسنة وجماعة
الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل

الحسن البصري رحمه الله تعالى (قال اعزل أى تنحى جانباً كذا فى القاموس وفى الصحاح اعزله ونزله بمعنى وفى المقدمة اعزله (يك شوشدازوى) فالعربى اعزل مجلس الحسن واعزلنا فذ كر عن جعل العربى على وفق الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب والنصر بالانبات قال قربا المكان واستقر أى ثبت وأقره وقرره فيه أى أثبتته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لتركيب الكبيرة والبراديه الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى أُنشِئ بعض السلف بين الجنة والنار لن تستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أولاً لطفال المشركين على ما قال بعض أولي مات على فتر من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد فى النار وانما قال و ثبتت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجى ان مركب الكبيرة ٥٤ ليس بمؤمن ولا كافر بل متافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين

الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر و ثبتت المنزلة بين المنزلتين

التسمية عقيب ذكر كلامهم (قوله و ثبتت المنزلة بين المنزلتين) أى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان القاسق يخلد فى النار عند

ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا فى تلك التسمية (قوله أى الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أى الايمان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركيب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصداقاً ومقرباً جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وحى القسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع فى كلام البعض غلطاً فى مذهبهم من عباراتهم من انهم يشنون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلاً لتركيب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعنى ليس

الكفر والايمان بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة و يثبت الكفر المبطن الذى هو النفاق * وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح فى شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يفضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يفضل به الا القاسقين عن كتاب التمر والدرر

للشريف المرتضى الشيبانى ان الناس فى أسماء أهل

المراد السكابر من أهل الصلاة على أقوال فالحوارج يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنون والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق القسق وباقي الاسماء مختلف فالخلق الاخذ بالمتفق وتسميتهم قاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن فى انه يتكبر ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى النذر واللعن والبرائة عنه واعتقاد عدائه وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب التمر فى شرح الكشاف فى تفسير الآية المذكورة اصل مولى بنى مخزوم قيل بنى هاشم ولقب بالزال لانه كان يجلس مجلس التزاليين عند رضيع لهم فكان مولى ستة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة ومحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه

(قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم هذا القول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة وقيل عن كتاب الضرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينهما عمرو وقرعة فاعتزل ٥٥ عمرو ومنزل قتادة واجتمع

عليه جماعة من
أصحاب الحسن وكان
قتادة اذا جلس
بجلسه يقول ما فعلت
المعتزلة (قوله وهم
سموا أنفسهم أصحاب
العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى ونفي
الصفات القديمة
عنه) في شرح المقالة
التنصيرية ووجوب
المعوض واللفظ
على الله تعالى والثواب
هو المنفعة الدائمة
الخالية عن الشوائب
المقصورة بالتعظيم
والاجلال والعتاب
المضرة الدائمة الخالية
عن الشوائب المقصورة

قال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه
وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنا تمع
سبيلنا على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد
وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله قال
الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
المراد بآيات المنزلتين بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق
كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عديم غلبة النار ان مات بلا توبة كما هو
المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع مقاله الفاضل الحشبي ان كون الفاسق غديا في النار عديم لا ينافي أن
يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن
يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود الحشبي ليس
الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يجزم ذلك البعض (قوله
وقال بعض السلف) الواو والحال أي والحال ان بعض السلف أيضا يقول بثبوت
الواسطة بين الجنة والنار لا بآياتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا
الاثبات وجعله سببا للاعتزال (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله
تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحددين قصروا
في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان
فترة من الرسل) أي زمان فقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم

بالاستحقاق واللفظ كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويعذره عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة ووجوب
المعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان
الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما قبله من مناظرة الاشعري والعدل
ضد الجور وما تقر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد ما هم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم
الجور واما بمعنى ما تقر في النفوس انه مستقيم واما أنهم أصحاب العدل الغير الخائرين أو الثابتين على ما تقر في
النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر بقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان

(قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبهت
 التعلق والتشبهت بذيل الفلسفي كناية عن دماغة تبتهم وسفالتها في الفلسفة فبتاء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام
 والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توييح اذ بنا على اصل الاسلا على الفلسفة التي تنفها أصول
 الاسلام خارج عن طور العقل ٥٦ نعم لا وصمة في الاعتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع
 مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذه أبي علي الجبائي
 ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيما والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال
 الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث

وقوله وشاع مذهبهم الى أن قال يقتضى
 انتهاء شيوعه بهذا
 الوقت وليس كذلك
 الا أن يقال المراد
 شيوع مذهبهم بين
 جميع الناس من غير
 مخالفة أحد الى أن
 قال الخ والأشعري
 أبو قبيلة من اليمن
 لانه ولد وعليه شعر
 منهم أبو موسى
 الأشعري من
 الصحابة والجبائي
 منسوب الى جسي
 بالضم والقصر وتشديد
 الباء فتحها بمعنى
 كورة بخورستان
 لأن أباعلى وابنه أبا
 هاشم منها لا قرية
 قرب بصفوبا ولا
 قرية بنهران منها
 أبو محمد بن علي بن
 حماد بن المقرئ ولا
 قرية قرب هيت

عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر
 والمتناقى كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده

اطلاعمهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان
 العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * وما كنا
 معذبين حتى نبعث رسولا * (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله
 ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما ثبتت الوساطة بين الايمان ونوع الكفر وهو
 الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الوساطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون
 اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في
 الكفر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم يجل قول المعتزلة على ما قاله الحسن
 البصري رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقوله من ترك الكبرية ليس بكافر انه
 ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا يثبتها حيث قالوا ان أهل الملة في أسما
 أهل الكبائر على أقوال فالحجوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن
 البصري وأتباعه متفقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في
 الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق وقيل عن بعض المتأخرين من
 المعتزلة اننا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفيه
 بمعنى استحقاق غاية الملاح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق
 فيثبت ذلك لا يكون الوساطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
 والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن

منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع
 بقرب كازرون وما ذكره في ثلاثة أخوة مجرى في كل ثلاثة أخوة كانت أولا والصغير ليس بطبع أي متفاد
 للامر ولا عاص لانه ليس بعمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والافتنس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له
 كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمتاب (وقوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (وقوله والثالث

لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما أعطيني الى أن
أكبر فأؤمن بك وأطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب اني كنت
أعلم أنك لو كبرت لمصبت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا قال
الاشعري فان قال الثاني يارب لم امتنى صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فاذ يقول

(قوله لا يثاب ولا يعاقب) * لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب
والعقاب في الجنة والنار يتا في كونهما دارى ثواب وعقاب لا نقول معنى كونهما دارى
ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لأن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم
فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال
المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها ماثبا بها
ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول
الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيرا)

انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو متاقي على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو متاقي في
الاعمال فالايان المتقى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين
أقول هذا التوجيه مخالف لما قل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على
المعصية المفضية الى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه
السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحرجية لا يدخل يده في ذلك الجحرج فان
أدخل يده فيه علم أنه كان لا يستقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه متاقي في التصديق
ولذا رجح الحسن عن هذا المذهب على ما قلته في البداية (قوله يتا في كونهما دارى ثواب
وعقاب) بمعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام
الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو يتا في تحقق عدم الثواب
والعقاب فيهما (قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان
كل من دخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون
بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما
عندنا فهو ترتب مبادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجئ
تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم
في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي
(قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) الى أى شمس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة
بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وفس عليه قوله فدخلت) أى

لا يثاب ولا يعاقب
وان كان في الجنة
وكون الجنة دار ثواب
ليس بالنسبة الى كل
من فيه فان الملك فيه
ولا يثاب بل بالنسبة
الى المكلفين (وقوله
فادخل الجنة) يعنى
به ماثبا والا فهو غير
محروم من دخول
الجنة ولك ان تستغنى
بتفريع قوله فادخل
الجنة عن التقييد اذ
المراد الدخول المتفرع
على الايمان
والاطاعة والصغير
محروم عنه (وقوله
لو كبرت) من باب علم
أى طعنت في السن

ذهب معتزلة بصرى الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الاتع وقالوا تر كبحل أو سقمه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الاتع جانب علم الله فوجب ما علم الله
تفعه فآزمه ما زمه

دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والمعيان ولذا انسبه
الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا بختياره (قوله ذهب معتزلة بصرى) المقصود من
هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد أطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه
أن يقول ان المناسب بحق الكافر المذهب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى
ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرى
واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه اتايم في مادة الصغير والعاصى وأما ذكر
مادة المطيع فهو لا رخاء العنان وطلب اليان (قوله قالوا تر كبحل أو سقمه) لانه ان علم
الله تعالى بما هو اقم العبد في دينه وتر كبحل أو سقمه لا يعلم يكون بخلا وان لم يعلم يكون سقما يجب تنزيه
الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تر كبحل أو جهل (قوله
فأوجب الخ) أى أوجب الجبائي على الله تعالى أن يعطى العبد ما علم تفعه في دينه (قوله
فآزمه ما زمه) أى زمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصى
لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلق له أو يمتعه صغيرا أو يسلب
عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له أن يقول
الاصلح واجب على الله تعالى اذ لم يوجب تر كبحل أو سقمه بالتر كبحل أو سقمه بالنسبة الى
شخص آخر فله ان كان امارة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لسكمال الجزع
على موته فكان الاصلح لهم حياة فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له
وله ان يوجب في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكبير بنات
الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو قول بوجوب اعطاء ما هو
الاصلح للعبد على الله تعالى فتترك الاصلح في حقه لاجل أصلح شخص آخر ظلم في حقه
يجب تنزيه الله تعالى عنه فعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق
للحكمة فان الحكمة تقتضى ان تترك الخير الكثير للشر القليل فيصيح في حقه تعالى
وقيل أيضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الاشع واجب عليه تعالى
حتى يرده عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصى ولا يخفى ان وجوب اللطف على
الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الجيب خلط أحدهما
بالآخر قال في المواقف وأما المعتزلة فآوجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمور

(قوله فهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بنته والحيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم ومجبول أيضا والصفة
 مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان
 الاصلح بحال العبد ان لاتقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب
 بهته وليس بشيء لان العبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يحملون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب
 على الله أصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا
 بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة ٥٩ بصرة الذين مذهبهم وجوب

الاصلح بمعنى الانفع
 في الدين والجبائي
 منهم اعتبر جانب
 علم الله تعالى فاجب
 عليه تعالى ما علم
 قومه وبعضهم اعتبر
 جانب الانفع سواء
 كان في علم الله تعالى
 أنفع أولا فاجب
 ترضي ما علم الله
 الكفر منه للثواب
 فلا يلزم عدم امانة
 الكبير بل امانة
 الصغير ونحن نقول
 قد اراد الله ظهور
 الحق وغلبة أهل السنة
 والجماعة والا فلم
 يكن البهت واجبا على
 الجبائي فله أن يقول
 الاصلح واجب

الرب فهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة
 زانبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

وبعضهم لم يتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تمر يرضه
 للثواب فله ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح
 في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء

الاول اللطف وفسر به انه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعد عنه المعصية
 كبغية الانبياء والثاني التذواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع
 الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى
 بل قالوا يجب على الله تعالى أن يرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلة وان علم انه
 يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات غاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى
 هو تمر يرضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر
 انما حصل له قدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك
 الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا
 ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعرض
 الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله
 تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد
 الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات محنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعني ما تقتضيه حكمته
 الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد

على الله اذ لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر
 ابيه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيا به فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له
 ولعله كان في نسله صلحا وكان الاصلح لهم الجحيم فرعاية مصلحة الكثيرين كانت الاصلح له ولولا تلمني فيما
 ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة أحق سنيا وهو استاذ أي اسحق الاسفرائيني الذي هو واحد من آباء الذين
 أقضر بهم وأغلب في النسب بهم من سواني لاني لا أقدر أن أكن الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به
 لدى الله الحمد على خير نعمه ومز يد لطفه ومكره

(وقوله فسموا) أي أولاً فلا يرد تسمية الماتريدي أيضاً بهذا الاسم لأنه بعد تسميتهم أو ضمير سمو المن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك أن تجعل الماتريدي دخالاً فيمن تبعه لأنه أول من سعى في إبطال مذهب المعتزلة وأحيماور دبه السنة وإن كانوا مخالفاً له في بعض المسائل اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعنى الاستاذ أباسحق الاسفرائيني أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما قلت الفلسفة إلى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها المسلمون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل واللوذ كره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا أو كما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من إبطال الفلسفة يمكن أن يكون التمكن من دمج مذهب المعتزلة المتشبهين بإبطال الفلاسفة في كثير من الأصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير ادراجوا فيه مساححة ٦٠ واستخدام لما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من

فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما قلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها المسلمون حاولوا الرد على الفلاسفة في أخلاقه الشريعة خطأ بالكلام كثير من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيمكنوا من إبطالها ولم يجر إلى أن أدراجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يميز عن الفلسفة لولا اشتباهه على السميات وهذا هو كلام المتأخرين

(قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الأشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي ديار ماوراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدي أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كسئلة التكوين وغيرها

في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن حينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكره كلاً لا يخفى (قوله أبو منصور الماتريدي) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كسئلة التكوين وغيرها) من مسألة الاستثناء في

حيث يتعلق بها
اثبات العقائد الدينية
تعلقاً قرياً أو بعيداً
دخل فيه الفلسفة
كلها فلا وجه لقوله
(معظم الطبعيات
والالهيات وبعض
الرياضيات) ولم
يتمرض بوجه ادراج
المنطق لأن مذهبه
أن المنطق لم يدرج في
الكلام وخالفه
السيد السند شريف
الأئمة في ذلك وقال

الامان

يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية

إلى المنطق وشنع الشارح تشنيعاً مفرطاً في تجويز احتياج الكلام إلى المنطق كتجويز احتياج الأصول إلى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجاً إلى الفلسفة بوجوب رجوع المسلمين إليها مع أنهم ينعون عنها فلا جعل المنطق جزءاً من الكلام لتلا محاج أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة وبهذا تبين أنه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الأدلة السمعية جزءاً منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى ما ليس بغير شرعي لا يحذور فيه (وقوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه أنه لا يعمى بما ذكره كلام المتأخرين لأنه لم يعمى المدرج فيه من معظم الطبعيات والانهيات ويندم إلى الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لأنه لا شغل له بل بكلام القدماء فلا يهجمه الاتيينه وانما مطمح نظرنا لفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي

(قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أى ما يطلق عليه الكلام فى الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهانه وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا الى الاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يدمن جهانه لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لتزك وان شرفه بالموضوع سبب فى كلام القدماء الذى موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم بالحجج القطعية لا يخص هذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالدالة السمعية (قوله وما نقل عن السلف الخ) وهذا تاويل قول أبى يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة بانه يعنى ان المتكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين المجاز قد قدمه صاحب المواقف فى بعض النسخ والقاصد الى افساد فى عقائد ٦١ المسلمين وفى بعضها والقاصد

عقائد المسلمين وحينئذ
معنى القصد الكسر
على أى وجه كان
أو الكسر بالنصف
ذكره القاموس (قوله
ثم لما كان مبنى علم
الكلام على
الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود
الصانع) الاولى

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدينية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدا أكثرها بالدالة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الظن فيه والمنع عنه قائما هو المتعصب فى الدين والغاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيها لا يقتصر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف بتصوير المنع عما هو اصل الواجبات وأساس المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعية تناسب تصدير الكلام بالثنية على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود بالام

الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعل الاستدلال بالمحدثات وباحواله وانه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته فى الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعية كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها فى الجملة اذ ليس لجميع صفاته لدخل فى السمعية وكلمة من ابتدائية أى ثم الاستدلال منها فيقول الى معنى الباء فاذنع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تصدير قوله ثم منها الى السمعية ثم الوصول منها الى السمعية لان الاستدلال منها والالكان المناسب على السمعية ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بها لان الثنية على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالثنية لا بالثنية الذى هو فعل المؤلف فى العبارة مسماحة ولا يخفى ان الثنية لا تخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه أراد جنس ما يشاهد ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار

وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الأول يناسب المعنيين الأولين للحق ٦٢ والثاني الباقى والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذى فيه

ثم الخامس ثم الرابع
فلم راع الترتيب ثم

المقصود بالنقل
مجرد وجود الحقائق
وتحقق العلم بها كما
يتبادر من سياق
كلام الشارح

فأعرفه والقول لاحتمال
أن يكون المقصود
بالنقل مجموع ما فى
الكتاب من العجائب
فانه يتمتع قوله خلافا
للسوفسطائية اذ ليس
هو مقصودا بالنقل
كالا يخفى وقوله فيما
يسدوالالهام ليس
من أسباب معرفة
الشيء معتدأهل الحق
فبنا معاني على هذا
الاحتمال كالرقم على
الماء والتمسك
بالخيال ثم الحق
من أسنانه تعالى
أيضا وجاء بمعنى
الجزم والاحتياط
أيضا فالتعبير على

قال (قال أهل الحق)

(قوله فقال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء فانه قال مراد أهل الحق فى هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد أهل الحق فى جميع المسائل وهم أهل السنة ونخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون

الايمان ومسئلة ايمان المتلذ على ما سيحى (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح أن تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق باي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أى قال أهل الحق حقائق الاشياء فاجابة العلم بها مستحق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المقصود بالفاء معنى فى القلب الخ جملة اسمية وقيت حالا أى قال أهل الحق واسباب العلم منحصره فى الثلاثة الخواس والعقل والخير الصادق والحال انه ليس بالالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والقاضل الجلى اجاب عن الاباحية يجوز أن يكون اعادة لفظ عند أهل الحق فى قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب بما يليها الطبع السليم اذ هو ليس محل التاكيد مع انه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم فى الثلاثة كما سيحى (قوله ويحتمل الخ) أى على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع أن غيرهم أيضا مشاركون لهم فى هذه

المسئلة

الأول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق

لانهم أثبتوا الحق ته الى دون السوفسطائية لانهم لم أنكروا حقائق الاشياء لم يشكوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه

الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباع رعية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه قد غفل كل الغفلة لانه ليس بناءا لفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهرية على القول (وقوله باعتبار الاشتغال على الحكم) فيستفيد القول ٦٣ بلجبري والمطابق دون

المقائد والادبان

والمذاهب لانها

لا تشمل غير الخبري

ل هو مجرد تقييدها

بالمطابقة وبالحيثية

(قوله وأما الصدق

قد شاع في الاقوال

خاصة) يعني دائرة

الحق أوسع محيط بما

لا يحيط به الصدق

فله الاختيار على الصدق

ليذهب شس السامع

في وصف أهل الحق

كل مذهب ممكن

(قوله وقد يفرق بينهما)

بأن المطابقة تستلزم

الحق من جانب

الواقع وفي الصدق

من جانب الحكم *

فان قلت لو كانت حقيقة

الحكم مطابقة للواقع

ايه لكان الحق هو

الواقع ولساغ أن يقال

وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والمقائد والادبان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقال به الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة ويقال به الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تستلزم في الحق من جانب الواقع وفي الصدق (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد فتح الباع رعية لا اعتبار المطابقة من جانب الواقع بل لاحظنا الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله قد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تستلزم في الحق من جانب الواقع)

المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أي تفتح الباء رعية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وأما تحصل تلك الرعية بملاحظة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعية من حيث أنه مطابق للواقع اذ لا اعتبار بالحيثية وملاحظتها الصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضي لسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المقابلة لكنه ليس من حيث أنه مطابق بل من حيث أنه مطابق على ما سيجيئ (قوله لكن لا يلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق فلا بد على أن الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس ميتا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه اثنان فيكون قوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الإشارة مستفادة من الشيوع

واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطالان نهاية النعم ولا دم للواقع بعدم مطابقتها للاعتقاد وإنما يعود النعم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كيان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون وصفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا قاعدة محققة وعدم بطلانها في مدعى صفة بمطابقة الواقع اياه * قلت القائدة بالانفة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يستلزم أحق بالثبوت من الواقع فتمت المطابقة في الثبوت من

من جانب الحكم فمضى صدق الحكم مطابقة للواقع

اذلنظور أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أي ثابتا متحققا وأما
المنظور أولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصل للصدق

والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق باقيا في غيره بناء
على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم
منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم القاضى المحشى (قوله اذ
المنظور فيه أولا الخ) لتعليل للحكم المطوى أى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطا بجا
بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الخ يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظ أولا
في حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطا بجا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما
يصير مطا بجا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة القاعلية صريحا يقال طابق
الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل
الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطا بجا تسمية للشيء
بوصف ما هو منظور في حصوله أو لائم اخذ منه صفة مشبهة و وصف القعد والحكم به
فالحق معان ثلاثة أحدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطا بجا
والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال
حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة القاعلية في هذا
الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة القاعلية لا يتصف
بكونه مطا بجا بفتحها فان مقتضى باب القاعلة النسبة بالقاعلية والمعموية من الطرفين
وكذلك الواقع منظور فيه بذنك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أى ضمنا اذ
الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه
حقا) الواقع هو النسبة الخيرية التابعة قطع النظر عن اعتبار الاعتبارين ان الكلام
الذى دل على وقوع النسبة بين الشئيين اما بالثبوت او بالانقضاء مع قطع النظر
عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اذا لم
يكون هذا ذلك أو لم يكن تلك النسبة هو الواقع في الخارج وقس الامر
ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبارين لانها
موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها
وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعنى انما سمي كون الحكم مطا بجا بكسر الباء للواقع
بالصدق لان المحفوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطا بجا

جانب الواقع ويجمل
أصلا للواقع في الحق
مبالغة ليس في الصدق
ففي هذا الفرق أيضا
ظهر وجه اختيار
الحق على الصدق

ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ناجية) حقيقة الشيء وماهيته

وهو الانباء عن الشيء على ماهو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق
تميزا (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف

بكسرهما اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة القاطعة صرحا فيقال طابق الحكم الواقع

والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعنى الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون

تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت

لم يحل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا

بكسرهما بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا اوجب بان التسمية بوصف

المنظور أولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقرينة منته والسياسة الى الفهم أولا

من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء

صفة الحكم والمقصود ههنا ان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا

انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أى الاخبار فانه صفة للحكم اما لو كان

مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشيء مخبر عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم

أو يقال ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار الحكم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون

الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو

المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية

الطوّل وقال المحشى المذقق لكن انصاف الحكم بأى معنى كان بالانباء عن الشيء على

ما كان عليه خل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون مراده مامر في كلام الفاضل

المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة

للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس الامر

لاذحينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب أنه لا يلزم

في وجه المناسبة انصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي انصاف بعضها

بهون مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على أن

دلالة الالفاظ ليست قطعية في الكلام في أن كون الانباء المذكور معنى لغويا

للصدق محل تردد فلم يوجد في الصطاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى

مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على أن

التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقيقة

صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تسمية بها وحملها عليها فهو

(قوله حقائق الاشياء)

ناجية (لم يقل الاشياء

ناجية لانه لا يتأني

مذهب التسدية بل

المنافى له ثبوت

الحقائق أى ما به الشيء

شيء في حد ذاته مع

قطع النظر عن تعلق

الاعتقادية (قوله

حقيقة الشيء وماهيته

الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره ولبعض
الافاضل هنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى
فالمعنى هنا كون الحكم بحيث يطاق به الواقع

وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من
مطابقة الواقع اياه أعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال
الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بينه معنى كون
الحكم بحيث يطاق به الواقع تامل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان
صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق (قوله كذا
أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بها
فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيًا للفاعل أعنى الفاعلية
فهو صفة الفاعل وان كان مصدرا مبنيًا للمفعول أعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح
حملة على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب باننا نسلم بان ليس صفة اللفظ فان الفهم
وحده وان كان صفة الفاعل وكذا الالفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ
صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو الفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة المفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل
على اللفظ وفهم المعنى وانها منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن
يقال اللفظ متفهم منه المعنى (قوله ولبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث
رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة
اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه
يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد قالوا لى أن يقال ان امثال هذا محمول على التسامح
من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد أن
يقصد جرحها به ما هو صفة اللفظ أعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم
المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبهه قاله قصود
من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعنى اذا
لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على التسامح على ما حقه بعض الفضلاء
يكون معناه كون الحكم بحيث يطاق به الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتمادا على
فهم السامع قال الحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا في اعتبار
المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولاه ان يذكّر
في اعتبار المطابقة أولا حتى رد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولا في حصول

ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور وما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالباً على الامر المقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود وهذا قال به المحققين بمعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة بمعنى بيان قوله لحقائق الاشياء تنبها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما عاين في دفعه الى تكلف كما ذكره قوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو معنى مأخوذة عنه بالحق يا عا النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هي لكان أقل اعمالا وهو يعدنى حجة الحاق ما بالنسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ما وأصله ما مائة قلب المسمزة هاء كما يقال مياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما ٦٧ يحجب به عن السؤال بكيف

ما به الشيء هو هو

(قوله ما به الشيء هو هو) * لا يقال هذا صادق على العلة القاعلية * لا نا قول القائل

ما به الشيء موجود

هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه القاعل الصريح لها سواء ذكره مقدما ومؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني ان الظاهر ان يكون الباع في قوله ما به السببية والضمير ان الشيء عاقلنى الامر الذى بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة القاعلية لان الانسان مثلاً لما يصير انساناً مما يزا عن جميع ما عداه بسبب القاعل وبإيجاده ياه ضرورة ان المعلوم لا يكون انساناً بل لا يكون ممتازاً عن غيره لما تقرر من أنه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان تكون العلة القاعلية ماهية لمعولها وهو باطل (قوله لا نا قول القاعل ما به الشيء موجود الخ) أى القاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون أثر القاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل يتزج منه

كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يحجب به عن السؤال بكيفية نسبة الى لفظ.

كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بانياته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع

الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست في مقام الدفع الانصافات وهي أن أحد الضميرين زائد ويكنى ما به الشيء هو أى ما به الشيء والشيء لانك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لقاعدة انهما به الشيء وليس الا الشيء وليس ضمير ارجما الى الشيء ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجاعل الماهية ماهية وانها يرد على كل تقدير الثاني لانها به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاتينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبمتملق بالاتحاد المقصود منه فالعنى ما يتحد به الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في الاتحاد ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائدا

لامابه الشيء ذلك الشيء اذا الماهية ليست بمجمل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود
فيراد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود وموجود وبين مابه الموجود
ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول

الوجود و يصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجموعة
فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع
ثم العقل ينتزع منها الوجود و يصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم
يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الاعتبار باعتبارها انتزاعيا كما أنه يحصل من
الشمس أثر في مقابلها من الضوء الخصوص وليس هناك ضوء متفرقا بتق نفسه
نحوه الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقول وجد الضوء
بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها
ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخ وغيرهم القائلون بان
الماهيات ليست بمجموعة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج و وجودها
فيه بمعنى أنه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثره باعتبار الوجود
لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية
بان يجعل الماهية ماهية فعلية فلا يتقدير بين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج
اما بنفسه واما باعتبار الوجود (قوله لامابه الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون
الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود أما كون
الماهية ماهية فليس بمجمل الجاعل ضرورة أنه لا مفايزة بين الشيء ونفسه حتى
يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للتزاع في هذا وان فسر بعضهم
قولهم الماهية مجموعة أو غير مجموعة به اذ لا يعقل محته على ما يشهد به القطرة السليمة
انما التزاع في كون الماهيات مجموعة أو غير مجموعة بالمعنى الذي مر من أن أثر الفاعل
نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان
هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجموعة وأما من يقول
بان الماهيات مجموعة فلا انما يذهب أحدا الى ان الماهيات مجموعة بمعنى كون تلك
الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للتزاع وان شئت بمصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء
للمحقق الدواني (قوله فيراد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف مابه الموجود موجود
وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولا ان الشيء

وبه يظهر ان الضمير ين للشيء وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل
 لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذا الضاحك ما به الانسان ضاحك

ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصلح ان يصلح ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
 ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا
 بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجوده وجوده ووجوده الفاعل وبين ما به الموجود
 ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي يسببه الشيء الموجود متصف
 بالوجود وما ذلك الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي يسببه الشيء الموجود هو ذلك
 الشيء الموجود المتماز عن جميع ماعده وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون
 هذا الموجود المتماز هو الموجود المتماز بل تأثيره اتمام نفسه اوفى اتصافه بالوجود
 على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا
 من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء على غير ما هو هذا
 كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء وعرفه حتى يتصور انهما بينهما
 (قوله وبه يظهر) أى بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء وذلك الشيء
 (قوله وقد يجعل أحدهما) أى الثاني اذ لا محالة جوع الاول لان الضمير الثاني محمول
 على الاول والحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر له الذي يسببه الشيء
 ذلك الامر بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الامر الى غير ذلك الامر فيرجع بمحصل
 التعريف الى ما قالوا في تعريف الثاني بالمعنى الاعم بأنه لا يعمل ثبوته للذات (قوله فلا
 يتوهم الاشكال الخ) اذا الفاعل ليس الامر الذي يسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل
 بالمواطة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر
 التعريف ان ما ل التعريف على ما بيناه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك
 الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها بمسواء كان لازما أو مفارقة
 يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها
 مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا أعني التعجب لكن
 في الانتقاض بالتأني بمعنى الجزء ظاهر او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج
 الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معال بشيء أما بالتعريف ظاهر وأما بنفس الذات
 فله نعمه عليها فإقاله القاضل الجلي من اندفاع النقض بالتأني والعرضي باطنا سهو ولعل
 المحشى انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يتماز عن
 العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخل الثاني في تعريفها
 لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بنص الفضلاء من انه جرت عادة القوم

(قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصوّر الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصوّر الرجل لا يستلزم تصوّر المفصل انما لا يمكن تصوّر الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصوّر المفصل بدون الرجل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الآن قل المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المساهية ولهذا لا يجوز أن يحجب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق الجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة توضيح مفصل المساهية موضعها كالاجتناف على من سلك مباحث القول في جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان ٧٠ الناطق ليحصل معايرة صح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف

كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه فانه من العوارض

وجعل هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولوقيل في التعريف ما به الشيء هو لكان أخصر (قوله مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) أي بالكنه

في ابتداء بحث المساهية من الامور العامة ببيان الفرق بين المساهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشبه المساهية بالعوارض فيها اذا عارض الشيء لنفسه كالكل للكل بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباقي به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني حمل هو هو الاتحاد المتبادر بين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء السببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقص على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الخلد ومساهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الخلد مع ان ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرنا (قوله لكان أخصر) لكن الذي كراظهر واسبق الى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع

مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوّر الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بحجاب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بمساهية وعلى الثاني يتم كل ما ليس بمساهية من الثاني والمرضى فانه يمكن تصوّر الانسان بدون تصوّر ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا يمكن تصوّر اخطارها بدون تصوّر ذاتيه

ولا زمة البين كذلك (وقوله فانه من العوارض)

اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما أن يرجع الى ما يمكن تصوّر الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالجمول ليصح قوله من العوارض ويصح عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصوّر الشيء بدونه فيدخل فيه الثاني لانه يمكن تصوّر الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل للنهاية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصوّر الشيء بدونه بالكنه يمكن تصوّر المساهية اخطارها بدون تصوّر ما كذلك ولا يضر دفع الخرج بأنه يمكن تصوّر المساهية بدون اللزوم البين

لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما للتصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصورا
غير اخطاري لانه غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاخطار لتصور الشيء ولا يلزم ان يكون لازم الشيء بحيث
لا يتصور بدون أصل ولا يتفق أيضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور ٧١ اللزوم عقيب زمان تصور

وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة

وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الثاني أيضا قيل عليه يستفاد منه ان الثاني مالا
يمكن تصور الشيء بدون وجوده عليه الا وازم البيئة بالمعنى الاخص

ما يراد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم أن تكون الثانيات أيضا داخلية في العوارض
فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس
المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقا ولا التصور
بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء
بالكنه بدون فهم العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وما هيته
محال قال الفاضل الحاشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما
سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما تخرج عوارضها عن تعريفها
مع أنه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلية فيها أقول مقصود الشارح
من قوله بخلاف الخيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض
المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكي فكان محل أن يوهى أن حقيقة العارض
والمعرض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد
بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة
لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها
(قوله وأما صورته بالوجه الخ) يان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر
به لدخل الثاني بالى الاعى في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه
أيضا أى كأنه يمكن تصوره بدون العرضى (قوله قيل عليه يستفاد الخ) يعنى
يستفاد من تشريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون ان العرضى
ما يمكن تصور الشيء بدون الثاني بخلافه أعنى ما لا يمكن تصور الشيء بدون فريد
عليه اللوازم البيئة بالمعنى الاخص أعنى ما يتبع انكسارها عن الشيء هو يستلزم
تصوره تصورا اذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورته وان تصوره
مستلزم لها بحيث يستحيل الاشكال بينهما فينتقض تعريف الثاني منها وكذلك

اللزوم فامتاز عن

الثاني لان غاية الامر

أن يقال يكفي في

اللزوم ذلك ليصح

الحكم بلزوم

النتيجة للمقدماتين

وأن لا يمكن اجتماع

الاحكام في زمان

واحد واما ان اللزوم

مع معية زمان التصور

كافى المتضايقين فما

يلحق به أحد (قوله وقد

يقال ان الماهية

باعتبار تحققه الخ)

اعتبار التحقق على

وجه العروض

واعتماد الشخص

على وجه الجزئية

لان الهوية في المشهور

هو الشخص وهو

المركب من الشخص

في العبارة اغلاق

ويمكن أن يدفع بان

المراد بالشخص

المعنى المصدري

أى باعتبار كونه

متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يصح ما قيل
ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المروضة للشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من
الشخص

وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو
تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في

ينقض تعريف العرضي بهما جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل
للمسافة اذ يكفي أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم الينة بالمعنى
الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض
على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا نسلم الاستفادة أولا فان كان حكم العرضي
لاجل منايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم
الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أى بحيث تصلح
أن تكون معرfa للذاتى مساوياه لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره
كما ان ما ذكره أعنى ما يمكن تصوّره بدون ليس معرfa مساويا للعرضي يدل عليه من
التبعية في قوله فانه من السوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتى خواص
ثلاث الاولى أن يتمتع رفعة عن الماهية على معنى أنه اذا تصوّر الذاتى وتصورت معه
الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور
الماهية الا مع تصوّره ومع التصديق بثبوته لها وما ليستا بخاضتين مطابقتين لان
الاولى تشمل اللوازم الينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى
تقدير الاستفادة بطريق التعريف فتقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصوّر الشئ
بدون الذاتى أنه لا يمكن تصوّر ذلك الشئ بالكنه بدون وجهه من الوجوه سواء كان
بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا اذ
ليس تصوّر ذلك الشئ الا تصوّر ذاتياته فلا يمكن بدون أصله والمستلزم لتصور
اللازم ليس ان تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا
وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم
متصورا بطريق الاخطار والقصد واللازم أن يكون الذهن متقلبا عن ملازم واحد
الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا
يصديق تعريف الذاتى عليهم فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية
المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتى أعنى ما لا يمكن تصوّره بدونها لا بد فيه من تصور
الذاتى والمناهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصوورها
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور
طرفيه بالذات لا يستلزم تصورهما تصوّره يرشك اليه عبارته (قوله على ما نص عليه في

حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضا زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي

حواشي المطالع (قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور
اللازم تصور الملزوم التخصيلى فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا
يستمر اندفاعه أى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا فخطر بالبال استلزم تصوره
على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعنى
ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالسكنه في
زمان لا يكون الذاتي متصوفاً بذلك الزمان ضرور قان تصور الشيء بالسكنه لا يكون
الاتصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد
بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرور قان تصور اللازم
مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد اذا كان
زمان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لا تسكا كه عنه
في زمان تصوره فلا ينفق حد الذاتي بالوازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لاسبب موجب له والالاجاز قاضيه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل
بالضرورة نعم ان تحقق معنى الزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم
من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصوره شيء آخر مع ان
المبادئ معدات المطالب فان قيل فيا معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقاتل أن يمنع تغاير
زمانى التصورين فان من تسك بالاعتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئيين يرد
عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضا تامل والاولى في الجواب أن يقال معنى
عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرد اعته كإان بمعنى امكانه
بدون العرضى امكان ملاحظته مجرد اعته انتهى كلامه ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمتنع تصوره اجتماعه مع المعلول ضرور قانه يتوقف على وجوده وعدمه
وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما
يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها
وتسمية المبادئ معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح
الرسالة فهو لا يفيد ان حينئذ يجوز اجتماعهما فريد عليه قضاه على تقدير الاجتماع وهذا
البحث مندرج في قوله ولقاتل أن يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى

وهذا القدر يكفي في هذا المقام

اللزوم الذي اعتبره في اللوازم اليقينية هو ان يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح السلامة التفارقي في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله أن الدليل المذكور اعمائيم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها اليقينية لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالا عبادم بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرافها كانت الاعدام موقوفة عليها أولا يتوقف شئ منهما على الآخر كالتضامين فانها بمحصلان معان غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والابطال الميسرة وخلاصته ان التلازم منحصري في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعل تقدير أن يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم متغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررناك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض الحشى المدقق بعد قل هذا الحاشية بان جوابه الثانى لا يجرى في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي التضامين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات متغايرا بالذات لتصور الثانى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحدود والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم متغاير بالذات لتصور اللازم كالانجني والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الغر وحاصله ان فى الثانى تصور الذات بدون غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوزم التصور ممكن لكن المتصور وهو تفكك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكميات القرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المقروض محالا بخلاف الجزئى فان القرض والمقروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفي في هذا المقام) يعنى هذا القدر من التفكك أعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتى واللازم وأما فى قسمنا الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا يلج فيه التفكك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا الاشارة الى دفع ما جزمهم أن القول بالتفكك بعدم قاعدة اللزوم وحاصله ان التفكك الهادى للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم

وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد بالامكان العام فهو حاصل في الثاني أيضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة ان الامكان تصور الكنه مع العرضي لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدون لا بالنسبة الى المقيد أعني كون تصوره بدون وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور

الاستعقاب لا المغايرة زمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود وعدمه يلزم جواز تصور كنه الشيء بالمرض وهو محال اذا المارض لا يفيد معرفة حقيقة الممرض والام يمكن عارضا اذ يصير محصلا ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدون أعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدون جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا هف وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الثاني أيضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب يمكن بالامكان العام كذلك يصدق على الثاني ان تصور الانسان بدونه تمتع وكل تمتع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعني أنا نتخار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسيا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدون يعني معه لا به اذا ما بل بقولنا بدون معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقررنا بغير العرضي وتصوره معه ليسا ضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من الوازم الينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباع في قوله بدون للملازمة أمالو كانت للسببية قاطعا بل بدون به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون داخل على التصور المقيد بقيد بدون فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدون حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما الواجب كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور

على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممكن وان لم يطرء ويمكن اختيار الثاني بأن يراد
الامكان العام من جانب الوجود أى ليس عدمه ضروريا

المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلًا بدون
العرضي يمكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروري بمعنى أنه قد يحصل وقد لا يحصل
فلا استحالة فيه لأن الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر
قل عنه وتوضيحه ان قولنا الروي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم الياض عن
الروي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الروي لا كيفية نسبة الياض
اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون
العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدون مثل عدم الروي
الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما تامل انتهى كلامه
وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد سيدي بأن عنه الذوق السليم
فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاظم من الامور التي يكون تصور الشيء
الحاصل بدونها ممكنًا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الثاني الامر الذي
يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدون غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر
للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الثاني على اللوازم الينة بالمعنى الاخص وهو
ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور بحال بخلاف الثاني فان التصور بدون
غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدون ممكنًا بخلاف تصور
اللازم فانه مغاير لتصور اللزوم فيجوز تصوره بدون وان لم يوجد وهذا هو الجواب
الثاني الذي أشار اليه في اهل عنه (قوله على أن تصور الخ) أى دلي أن الواسع انان مقابل
قولنا بدون به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فتقول ان تصور الشيء بالكنه
بالعرضي بأن يكون العرضي سببا لحصوله غير ممكن اذ يجوز ان يكون "عرضي نسبة
خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز أن يكون للثنتين نسبة
خاصة يلزم من العلم به العلم بما بينهما آخر وان لم يطرء في جميع العوارض (قوله ويمكن
اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلام
الاسبق الى الفهم يعني اننا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون
الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الثاني بل مقيدا بكونه من جانب
الوجود فعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكنه بدون
العرضي يمكن وجوده بمعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضي أى التصور به
ليس بضروري وهذا المعنى أى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل

(قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير الحكم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والمجاhez من المعتزلة قالوا هو المعلوم وقال الناشئ أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم ويراد الثبوت والوجود والتحقيق والكون أيضا مذهب الاشاعة والافتناء المعتزلة الثبوت أعم من الموجودات والممكنات ناجية في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أريد به أهل السنة والجماعة لاجمع تخالف السوفسطائية على ما جوزه البعض والافلاقيدي قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود التنبية فتأمل ولم يقل الشيء الموجود مترادفان لظهور كذبه ٧٧ اذا المشتق لا يرادف الجامد

ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم القاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصا وتاما يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على أن معناها الوجود في نفسه (وقوله معناها) بديهي التصور) ردصريح على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها مجتمتع التصور وعلى من قال

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألقاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لتوابعه قولنا الامور الثلاثة ناجية

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس الشخص وقد يطلق على الوجود الخارج أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أو رد القاعل اذ انابانه ناشئ عما سبق والنشأ بمجموع الامور الثلاثة تعريف الحقيقة

في الثاني اذ لا يصبح ان قال تصور الانسان بدون الثاني يمكن وجوده بمعنى التصوره ليس بضروري نم الامكان المتعدي بحجاب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فقدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد القاء) يعني أورد القاء في قوله فالحكم بثبوت الخ اذ انابان هذا السؤال ناشئ عما سبق واما القاعل في قوله فان قيل فمواد على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فن قال ان القاء الثاني للتأكيد بآيات بديهي (قوله بمجموع أمور ثلاثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى

كونه بديهي التصور ونظري اشارة حيث يستدل على دعوى بدهية التصور واقصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لتوا) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لا يخرج هذا لوجه الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي يختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ * قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا يخص الخالق فيه السوفسطائية بل المراد فيه ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته معين بثبوت الفرد حقيقة أو مجازا * فان قلت يكفي في كون الحكم

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود

النكر وأى افادة

أقوى مما هي مع منكر

للحكم المنكر قلت

هذا الحكم لا يقبل

الانكار وليس انكار

السوفسطائية للحكم

بالثبوت على الامور

الثابتة في نفس الامر

فكما لا بد من توجيهه

حتى يصير مفيدا لا بد

من توجيهه ليصير قابلا

للخلاف ويمكن دفعه

بأن قوله الامور الثابتة

ثابتة انما يكون لقوا

اذا كان الكلام مع

من اعتقد انصاف

الافراد بالامور الثابتة

راما من لم يعتقد وجود

انصاف للموضوع فلا

وكيف لا ولو اقتضى

التصريح عن الشيء بمفهوم

وجوده وانصافه

لم يتصور كذب

الحكم بانصاف الموضوع

وبأن المراد بالثبوت

المحمول الثبوت الغير

لتابع للاعتقاد ليصلح

داعلي السوفسطائية

التي تدعى أن ثبوت

لا شيء تابع للاعتقاد

الوجود وثابتها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لقوة هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما يثبت انه قليل الامور الثابتة تامة اذ حقائق الاشياء ليست الانفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا تدفع ما قيل اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لقوة في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكل الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المقسرة بما به يحاجب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطابع الكلية للجزئيات موجودة فلا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي تشاهدها ونسميها بالاشياء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا واذها تنا وأين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يحاجب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقيق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بل المعنى الثاني الانفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما ما قاله القاضي الجلي هو باعن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء تامة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله اشار الى انه غير مرضى في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلاننا لا مدخل حيثئذ لكون الشيء بمعنى الوجود في لقوة الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لقوته واما ثالثا فلاننا نجعل على الحشى ان يقول اذنا لقوة في قولنا عوارض الاشياء موجودة وما هي ماهيات الاشياء موجودة لان المتأهل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الوجود فله يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى في لقوة الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجودان معناه ان الشيء بمعنى الوجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على البعدوم لفظ

(قوله قلنا المراد به ان ما نعتقد) حاصل الجواب ان المراد بالانصاف بالعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بفهوم متضفة هي بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالفهوم المتضفة هي بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقد حقائق الاشياء فانه توجيه سمح كالايجازي ولك ان تريد محقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبني على اعتقادنا خصوصا بنا بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل في الجواب ولا يظهر ٧٩ لذكره مرجع وما بـ ذلك.

ان تتكلف وتقول

هذا الاشارة الى جوابه

آخر وهو ان قولنا

حقائق الاشياء ناجة

احمال أحكام مفصلة

هي ان الانسان

موجود والقرن

موجودة والسماء

موجودة الى غير ذلك

ولا خفاء في افادة

الفصلات المكتسبة

بهذا الجمل وتوهم

سلب القائده انما

نشأ من الجمل المقصود

به الاشارة الى امور

الفصلة ولا يمد

ان يرجع هذا الجواب

على الاول بأن

الدعوى على الجواب

الاول يستلزم العلم

بثبوت حقائق الاشياء

فيلغو قوله والعلم بها

قلنا المراد ان ما نعتقد حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والقرن والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان

اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والمصر على البعض تقصير فلا تكن من الفاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المسمى

الشيء حقيقة فبحث لسوى فنحننا هو اسم الموجود لما يجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المدوم مجاز او ما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المدوم هو مذهبتنا بعينه وقال في شرح الموقف خاتمة للعلم صدم السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث انمظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) يان ليكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله ان لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكره بل بمعنى آخر مثلاً لو فسر الحقيقة بالمعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالصور مثلاً فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي موجودة أو فسر لزوم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فاذا كرهنا فاضل الحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والحشى غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والتألمة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعنى ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين

متحقق وأما جوابنا الثلاثة التي أجبنا لك فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع أنا نشأنا الى وجهه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن الآلى التي تنتشر من العواص المكثار لرحل الدر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها اكثرهما عن الانتشار وغاية أمر حفظها عن الانكسار فليسك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء عقيدا أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب

العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد و ارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الانبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا ٨٠ الى اليان في بعض المواضع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع

وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله * أنا أبو النجم وشمري شمري * على

كفاي مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا ان يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا

اعني اصحاب الاذهان القاصرة (قوله كفاي مثل الخ) فان المعنى ان ما اعتقده ونسبته بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد

الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب القرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة النورية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ

مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم يصدّدون مفهومات التقضا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير

الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بغيره وبخلاف قولك شمري شمري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ

الموضوع والمحمول مفيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر للمعنى الحقيقي على ما تقر في موضعه وهذا معنى قوله الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى

قوله لا يحتاج الى اليان وما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شمري شمري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر وأما بالنسبة الى القاصرين فهم امتساويان والفرق

غير بين لان أخذ طرفي شمري شمري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لنوعية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان

اذ لا يكون ذلك محتاجا الى اليان أصلا وما

احتاج الى اليان واجب الوجود

موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد

لا يحتاج كفايما نحن فيه وهذا اظهر وجه قوله ليس مثل قولك

الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى اليان في مادة من

المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو

النجم وشمري شمري على ما لا يخفى نفي

فتاويل اشترى في اتحاد المستند والمستند اليه وهو ان معنى

شمري شمري ان شمري الآن كشمري فيما مضى أو شمري هو الشعر المعروف

بالبلغة وانما افاده لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت

موجودة فيما مضى وهو لا يقال بخلاف السوفسطائية انما يقال بمذهب من ينفي بقاء

الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجوهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثلاثة المشهورة بالثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلا فهم في أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي

هنا خيالات وأوهام
 قاد بها من تبعه في
 تضاعف الكلام
 ولا يلتفت إليها من
 له عصام من الله لزال
 معه بالاعتصام (قوله
 وتحقيق ذلك) أى
 تحقيق السؤال
 والجواب أن الشيء
 قد يكون له اعتبارات
 مختلفة لحقائق الأشياء
 له اعتباران أحدهما
 كونها ماهيات
 للأمور التابعة في
 نفس الامر وبهذا
 الاعتبار يلغو الحكم
 عليها بالثبوت في نفس
 الامر وهو منشأ
 السؤال وثانيهما كونها
 ماهيات الأمور
 التابعة في اعتقادنا
 وبهذا الاعتبار يفيد
 الحكم عليها بالثبوت
 وبناء الجواب عليه
 وبما ينبغي أن يعلم
 أن الشيء اعتبارات
 يكون الحكم به على
 الشيء مقيدا ببعض
 تلك الاعتبارات
 دون بعض

ملا يخفى وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه الشيء
 مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث
 أنه جسم ما كان الحكم عليه الحيوانية مفيدا وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان
 الكلام مفيدا أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فإنه غير مفيد إذ قد اعتبر به متحد
 الموضوع والحمول وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر إلى قوله
 ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه لطفائه وهو ظاهر
 ولك أن تقول لحقائق الأشياء ثابتة يحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن
 الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو
 أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالقصاحة والبلاغة
 (قوله أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) إذ لا فرق بين الأمور التابعة
 ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله إذ قد اعتبره الخ) يعنى أن السائل اعتبر
 المثال متحدا لموضوع والحمول لا خذ الموضوع والحمول بحسب نفس الامر ولذا
 حكم بلفوخته وفيه إشارة إلى أنه لو لم يعتبر كذلك ل أخذ الموضوع بحسب القرض كما
 هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا الدفع ما أورده بعض الفضلاء من أن الفرق بين
 العنوانات تكلف لا نأخذ قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت
 البناء بل بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو
 بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه
 للمطالع لأن مقصود الشارح ليس أنه فرق بين عنوان قولنا حقائق الأشياء ثابتة وبين
 عنه أن ثابت ثابت حيث أخذ لا بل بحسب القرض والثاني بحسب نفس الامر بل
 مقصود ما نال السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل
 (قوله واه) أن تقول الخ) أى ولك أن تقول في توجيه قوله ربما يحتاج إلى البيان أن
 قولنا حقائق الأشياء ثابتة قلما يحتاج في إقامته إلى البيان لعدم ظهوره بالنسبة إلى
 الأذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر
 لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فإنه
 يحتاج إلى التبيين والتأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره
 وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق
 أن السابق كان ناظرا إلى كلمة التقليل حيث قال فإن شعري شعري يحتاج إلى التبيين إلى
 بيان معناه لطفائه وهذا ناظر إلى مدخولها أعني الاحتياج إلى البيان حيث قال فإنه

ذلك لنوا

وهذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة للمهلان معنى المهادارة بعض اشعار المتكلم معينا
وكم فرق بين المعينين والمشهور ان المراد بالبيان ان صدق الكلام فيه تا كيد كونه مفيدا
يحتاج الى التاويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انابو النجم وشعري شعري
مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الاقادة في هذا القول وعدم
ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه ومقاله الفاضل الجلي انه ان اراء ان حقائق
الاشياء ناجبة مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر يدهي البطلان وان
أزاد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انها ممة من
اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستثناء عن التاويل ليس بشيء فان
المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخان عقد الوضع هو
اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ)
دفع لنوم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالآن أو المقيد
بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للمهدي يكون
المراد أن بعض شعري المهود وهو شعري الآن كعض شعري المهود وهو المقيد
بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي
للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى المهديته هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما
ملاحظته قيد كونه الآن وفيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة
قارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أى وكم من فرق
بين شعري الآن كعشري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة
البعض المعين سواء كان بالتمعين الشخصى أو النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد
المذكور بشيء من الدلالات على ان المهدي يقتضى الذكر الحقيقي لفظا أو تقديرأو
الذكر الحكيم والكل متصف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا دفع ما قاله بعض
الفضلاء ان شعري الآن كعشري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار
معينة لكن بالتمعين النوعى والتمعين المتعبر فى المهدي ليس مقصودا على الشخصى
فيجوز أن يراد بالاضافة التميمين النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان
الاضافة تختل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى
أما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله
والمشهور) يعنى ان التوجيه المشهور في بيان قوله بما يحتاج الى البيان ان المراد

ويرد عليه ان شرعى شرعى كذلك واعلم ان الاشاعة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعي الموجود والمعدوم مجازا فلو حصل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى

بالبیان، بیان صدق الکلام ومطابقته لنفس الامر وهو البیان بالدلیل فالعنى ان هذا الکلام مقید بل قد یحتاج على هذا التقدير الى بیان صدقه بالدلیل بالنسبة الى بعض الاشخاص کالسوفسطائية فيكون ذكره تأکیداً للعادة فان السائل لما أنکر الافادة أكد بان يحتاج الى الدلیل فكيف ينکر کونه مقیداً بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بیان ظهور الافادة على مامر (قوله ويرد عليه ان شرعى الخ) يعنى یرد على هذا التوجيه ان شرعى شرعى أيضاً قد يحتاج الى بیان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدلیل کانه في استقامة معناه يحتاج الى تأویل وتقدر اذ لا بد لتأنيث ان شرعى الا ان کشرعى فيامضى أو شرعى هو شرعى المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصاً بالنسبة الى الأذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شرعى شرعى يحتاج الى التأویل لا الى بیان صدقه بالدلیل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشرعى شرعى ناظر الى قوله بما يحتاج الى البیان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب فما لا یرضاه من له أدنى ذرا به لا سلب کذا قل عنه ومن هنا ظهر رکاة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البیان بالدلیل فيكون تأکیداً للعادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نقي للتوجيه المشهور في اعتماد المسند والمستند اليه لانه ناظر الى قوله بما يحتاج الى البیان (قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل قال حکم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشئ ما يعي الموجود والمعدوم ولو مجازاً أعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه واثبت الوجود فالعنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها تامة في الخارج فلم توجه السؤال باللغو بل على ما ذكرنا لا یرد شئ مما ذكره الفاضل الجليل بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بللعنى المذكور لا تطلق الاعلى الموجود بالوجود الا صلي فعل تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الکلام المذكور سواء أريد بالشئ الموجود أو أعمن منه ومن المسموم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ما ذكره سابقاً في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقاً فبنا هذين الاعتراضين عليه بناءً على ما ساعد على القاسد ان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها تامة لا يصح ظاهراً لان من تلك

(قوله والعلم بما متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بما تتضمن دعوى ٨٤ ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية

(والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها (متحقق) وقيل المراد

لم توجه السؤال أصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها) فاللام في العلم لاستتراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج

الامور المدومات فيلزم أن يكون ماهيات المدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقيقه الشارح في قوله والعلم بما متحقق وثبوت ماهيات جنس

ما يصح أن يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل (قوله والتصديق بها) أى التصديق بثبوتها في نفسها و باحوالها أى التصديق

بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك

الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستتراق الانواع) يعنى لام التعريف في قوله والعلم لاستتراق انواع العلم من التصور والتصديق للمعنى جميع انواع العلم بالحقائق

اعنى التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استتراق الانواع لانه لو اراد استتراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالايجتزاع بخلاف

جميع أنواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستتراق للانواع مع العلم بمعد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى

الاستتراق هو استيفاء الافراد افراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بمعونة المقام) يعنى انما جعل اللام للاستتراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل

بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المفصود اللام

اعنى الاستدلال بوجود المحذورات لا يتم الا بالتصديق بها و باحوالها ولا قرينة على المهدى تحصى بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على

الاستتراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستتراق مطلقا فضلا عن الاستتراق النوعي اذ ثبوت جنس

العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كالايجتزاع (قوله ثم ان الاستدلال) يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة

العلم بثبوتها (توجيه للعبارة بخلاف المضاف وجعله توجهها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من تاجدة وغيرها لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تحمل مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة تاجدة الدالة على الثبوت أولا بهاراجعة الى قوله لحقائق الاشياء تاجدة تارة بهذه القضية

صريحاً فقال حقائق الاشياء ثابتة أى في

حد ذاتها مع قطع النظر على تعلق اعتقاد بها ردا على العنادية

والعندية وقال العلم بما متحقق ردا على

اللاادرية فيكفى للرد دعوى التصديق

بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها

اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور

فحمل العلم على الاعمال من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح

بما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب

عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في

هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى

معرفة فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله

واسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد

العلم بثبوتها) توجيه

(قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق ٨٥ العلم بها تفصيلا فلا بد من

صرفه عن الظاهر

أما

بأن يقدر الثبوت

لأن العلم بثبوت جميع

الحقائق لا يستدعي

تصورها تفصيلا

وأما بأن يراد العلم بها

أعم من العلم تفصيلا

وأما بأن يراد العلم

بجنس الحقائق ألا

أن التأويل بالعلم

بثبوت الحقائق أنسب

بما سبقه من الدعوى

فهذا اختاره ذلك

القائل والشارح

أراد رعاية عموم اللفظ

ما أمكن لأنه أنفع

وهذا يدفع أنما أراد

بأن العلم بجميع الحقائق

العلم بها تفصيلا

فلم ولا يضر لعدم

ضرورة إرادته وأن

أريد به العلم بها ولو

اجمالا فافتأوه ممنوع

كيف والحكم بثبوتها

لا تنفك عنه وأما

ما يقال أن ثبوت

الكل أيضا غير

معلوم ومع إرادة

البعض يتم الكلام

العلم بثبوتها للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق

إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال من الحدوث والإمكان ونحوها فن
قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال بالاعتقاد بالثبوت فقد غلط غلطين
(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت
الحقائق والثاني باعتبار المضاف إليه (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه
أنه إن أراد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضر لأنه غير مراد وإن أراد جمالا
فممنوع فإن قولنا حقائق الأشياء ناجة يتضمن العلم الإجمالي بالجميع وقد سبق أن المراد
ما اعتقده حقائق الأشياء فيكون معلومنا البتة

وغيرها كما يحتاج إلى العلم بأن الحقائق ناجة يحتاج إلى العلم بأحوالها بأنها ممكنة
أوحادثة كما سيحى في باب اثبات الصانع إذا قرر هذا فاعلم أن قدر لفظ الثبوت
في قوله العلم بها الظن وجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود
المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليقدر أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في
توجيه غلطين الأول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال إلا بما ذلا
معنى للعلم بها التصورها والتصديق بها وأحوالها فلا حاجة إلى التقدير والثاني ظن
كفاية العلم بالثبوت والأفلا وجه تخصيص التقدير بما ذلا بد من العلم بالأحوال
أيضا على ما سيحى أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه القطط
الثاني بأن المراد بثبوتها أعم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الأحوال لها فيشمل العلم
بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الأول ظن كفاية العلم بالثبوت فإذا
قدره ولم يقدر غيره والقطط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والثاني باعتبار المضاف
إليه) نعم عنه فإن مصدرا ناجة المستندة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمها
مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى «اعدلوا هي أقرب للتقوى» انتهى
كلامه قال بعض الفضلاء فيه أن كفاية الإضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لأنه
غير مراد الخ) لأن المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادارية المنكرين
للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الإجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة إلى العلم
التفصيلي بها (قوله وإن أراد جمالا الخ) أي إن أراد بقوله لا علم الخ عدم العلم
الإجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم
فإن قولنا حقائق الأشياء ناجة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو

بدون تقدير الثبوت فنسرح في قولنا شارح والمراد الجنس

يعني المراد الجنس لا محالة إذ لا ثبوت للجميع كالأعلم بها

* لا يقال نحن قعيد العلم بكونه بالكنه لا ناقول لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم
الشارح يتنافيه ولولم قبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد
العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما منتهه حقائق الاشياء والاعتقاد
لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن
قعيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا وقول انه مضرب لان
العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه
وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان
المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد
من أن يقيد العلم بالكنه والالم يحصل الرد على الا أدريه لانهم أيضا
مسترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال
أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه
باطل للقطع باننا لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكنه والفاضل الجلي
فهم ان مقصود المحشى أانه قيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما
تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن
قعيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود
بمراحل والفاضل المحشى فسر قوله نحن قعيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع
الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لادليل عليه مع ان تعميم الشارح يتنافيه باني
عن ذلك (قوله لا ناقول لادليل عليه الخ) أي لادليل على تقييد العلم بالكنه وازد
على اللادريه يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه
فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان
تعميم الشارح يتنافيه) يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث
يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها و باحوالها
يتنافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه معنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها
وان لا يكون العلم بها متناولا والتصديق بها و باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل
على شموله التصور والتصديق (قوله ولولم قبطلان الخ) يعني ولولم ان المراد
بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل
يجوز ان يترك القيد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه
أو بالوجه أو تصديقا بها و باحوالها كما فعله الشارح اذ اغلص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون يترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا لا يخفى

(وقوله رد على القائلين) علة مضمحة لارادة الجنس لا موجهة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الا كنهه بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولوقال والمراد بها الجنس لكان فيها الطاقة ولا يرد ٨٧ ان كون الغرض منه الرد

ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما شاهد من الاعيان لتتمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا انه لا يتنافى بين الغرضين لم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال فيسده بانه على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا للتنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بحسنه فامل يقال في القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق نظر لانه تنفيه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وذلك غير خفي على

والجواب ان المراد بالجنس رد على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها

وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وان أراد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس)

وحاصل الجواب اننا لنسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتضيعة المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنهه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عن الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت التقييد المذكور وما حررنا دفع ماقاله المحشى المدق في أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وجئنا بجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد باثنا فقيده لا لاثنا فاعا التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت تقدير (قوله وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم الخ) حاصله إيراد النقض على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها بمعنى ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما علم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشى المدق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابته الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجه انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابته جنس حقائق الاشياء فاعلم جنس حقائق الاشياء ثابته والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الإيجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي

الحق بتفسيره هذا وينقدح منه انه يتفيه أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس بالكلام يتم من غير اليأس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لردني العلم بثبوت الحقيقة فلا علم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت ثم لو قال رد على القائلين بالشك ابداني ثبوت الحقائق لكان اخصر

(خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات باطلة

يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو قول اذا ثبت شئ من في المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس وان ادفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان ما نشاهده أولا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء تامة ان ماهية حقائق الاشياء تامة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس ثم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز أن يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره لكونهما فردين له لكن جملة على هذا المعنى سيعدم ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب امامبني على التلييس أو التليس تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لاحاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اماموصولة أو موصوفة وإيما كان فهي تقيده معنى الجنس أو معنى الاستتراق على ما عطف في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير للمضاف أو يؤول بالمشاهدة فراده (قوله أو قول) يعني قول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعني قوله

أى للطوائف السوفسطائية فطاعتان ينكران الحكم الاول وطاعة الحكم الثاني كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لغيبهم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتعاملها في القسوة فالناظر أن يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء تامة على المعنى الاعم لم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا بالسلبية ويتم قوله فلا يظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم

تمسكوا في مذهبيهم بأن لكل قضية معاندا ومقا بالفرجهم في مذهبهم عناد كل حكر لا آخر حقائق

الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سموا بذلك

حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتغيرها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق عندم كالمراب الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول الحشوي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نقوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتغيرها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرّة لعدم بناء تميز بعضها عن بعض لكانهم يقولون بثبوتها وتقررهما فيها بتبعية الاعتقادات أو جوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تنصف بالصديق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فاننا نقول نجد هذا الشيء مرأ لا نه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرأ لا نجد كذلك ومن هذانين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندم لانما كان ثبوت الاشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة القرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قبل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيى وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيى فانتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتحويل

لانهم يماندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما الى أمر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الاولية لها مارضة تقاومها وتماتلها في القوة به يظهر ان انكارهم لا يختص بمحقق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق

على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بمض الفصل بحيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء للمرة وثبات التميز توسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر (قوله لا أنهم يماندون الخ) يعني يماندون العقلاء لما زعم ثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الأوهاما وخيالات كالمراب فليس في الحقيقة قرب ولا بعد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد المأري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية هي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالأولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الامر ولعل الباحث على تخصيص النسبة ان قوله اذا من قضية بدئية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه يان منشأ غلطهم فيجوز أن لا يختص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فقه تسمى بالعتادية وهم الذين يماندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهي قبوله للاقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تماذه أولا يتناهي وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المتعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على انكارهم ليس مخصوصا بمحقق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لا انكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم محقق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات

(قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيها وقعوا نظرا الى أن الصفر اوى بحجج السكر فى فهمه ٩١ ونحن نقول بحتم انهم وقعوا

ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدا الشيء جوهرا فجوهر آخر عرضا ففرض أو قد يما تقدم أو حدا فحدث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا يثبته

والاظهر أن تحمل الاشياء معناها على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى قررهما وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بأن الصفر اوى بجد السكر فى فهمه اقل على ان المعاني تابعة للادراكات

(قوله والاظهار الخ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء معناها أى فى قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم أعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى قررهما الخ) يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو بجواز هو تقررهما وامتيازها مع قطع النظر عن فرض القارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالثبوت والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلي أى قررهما وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار فى شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالثبوت لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المتقدما تنهى كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة على العندية لانهم أيضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترداد الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانيا فلان ما ذكره وجهها لتفسير الثبوت بالثبوت وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار فى التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقررنا لشيء فهو مقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل ما معنى

ثبوت شيء ولا يثبت معدون انكار لا يثبت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعرفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه أريد بالشئ معنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شارك مع انهم لا يعرفون بالاعتقاد

ويظهرون من أنفسهم الشك في كل شيء إشارة إلى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وأن أنكروا الاعتقاد وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطال ولا بالزعم قال هم أفضل السوفسطائية * قلت لأن منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لأن وجوده مارض لكل قضية لا يوجب الجزم ببقاء شيء عندهما بل الشك الآن قال فيدال انقاء بموعة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان لا دليل على ثبوته يجب تقيمه ومع ذلك فهم أمثالهم لعدم تحسبهم بالطريق الضعيف ولأن كون السكر من افي فم الصغراوي لا يوجب كونه مرافي الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مريباً وأقرب إلى الارشاد إلى طريق الحق فذا جعلوا أمثالهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقق أساميهم ومنشأ ما ذهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع ٩٢ غلظه (قوله لتحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لا في ردد دعواهم

ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهم جراهم اللادرية لنا محققاً المحزم بالضرورة	حتى يردان النزاع مع
ثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزمان	الخصم أعانوجه بعد
(قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم معنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد	اقامة الدليل على دعواه
الحق والباطل هنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطبقها الحكم أولاً يطبقها أجيب هو ما	فينبغي تقديم دليلهم
ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة له أقول قد سمعت مناساً بقا	على هذا الكلام على
ما يعني عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا القائل في ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن	انه لا بأس بالمعارضة
الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم معنى القول الباطل) وهو القول الدال	قبل بجماع دليل الخصم
على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أو لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول	(قوله ان المحزم بالضرورة)
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطال ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا مقاله الشارح في	ثبوت بعض الاشياء
المطول في بحث الاسناد الخيري لا يقال المشكوك ليس بخير يكون صادقا أو كاذباً لأنه	بالعيان وبعضها
لاحكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب العقول لا نقول	بالبيان (دفع شبهة
لاحكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أولاً وقوعها وذهنه لم يحكم	اللا أدريه به ظاهر
	أما دفع شبهة العنادية

والعنادية به اما بان الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعاقب به بشيء
اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة ثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو بالبيان
يوجب ثبوته لأن الجزم المستند إلى العيان لا يكون باطلاً لكن في محتمه في البيان خفاً إلا أن يرد بالبيان البرهان
قالوا ولي بالعيان والبرهان في الجزم بيدها العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه لأنه غير داخل في العيان لأنه
ظاهر في الحس (قوله والزمان) قائدة الدليل الا انما مع انه لا مناظر معهم كما سيحكي محفظ الطالب للحق عن
فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الازام منهم محض مكابر سرسخت فيه اعتقاد بطالهم وامن منهم
فقد كره الدليل الا انما لا يتناقض ما سيحكي ان الحق انه لا مناظر معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التناقض ان قوله
والحق انه لا مناظر معهم إشارة الى انه لا قائدة كره الدليل الا انما وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن
القائده وما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما عفا الا انما بعيد التحقيق لتركه من مقدمات يقينية فبقائه
بالاولى بان الاول بمجرد التحقيق وهذا محقق ان قوله انما ليس بحمله خارج عن البرهان كما هو المتبادر

(قوله ان لم يتحقق نفى)

الاشياء قد ثبتت
أى ان لم يتحقق نفى
جميع الاشياء بمعنى ان
لا يتحقق شئ من
الاشياء قد ثبت أى
جنس الاشياء اذ قد
عزفت ان المراد
الجنس ردا على
القائلين بانه لا يثبت
لشئ من الحقائق فلا
يتجه ان ضمير ثبت
الى الاشياء ولا يلزم من
عدم تحقق نفى الاشياء
ثبوتها اذا تضاءل تحقق
نفى المتعدد لا يستلزم
ثبوته ومن البين انه كما
يلزم من عدم تحقق نفى
ثبوت الشئ ببناء على
ان انقضاء نفى يستلزم
الثبوت كذلك يلزم
تحقق الشئ ببناء على
ان نفى تحقق نفى
حقيقة من الحقائق
لكونه نوعا من الحكم
وانه كما ان تحقق نفى
يستلزم المدعى وهو
ثبوت جنس حقائق
الاشياء يستلزم بطلان
نفيه بناء على استلزامه
اجتماع التقيضين لان
نفى جميع الاشياء

ان لم يتحقق نفى الاشياء قد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم قد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق

للاشياء (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء قد ثبتت) يرد عليه ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق نفى الثبوت

شئ من نفى والاثبات لكنه اذا انقطعت بالجملة المحيرة وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفى الاشياء الخ) أى ان لم يثبت نفى جميع الاشياء التى ادعىتم بقولكم لاشئ من الحقائق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد قد ثبت شئ من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى لم يتحقق الايجاب الجزئى واللازم ارتفاع التقيضين وان ثبت نفى فى نفسه قد ثبت ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء فى تحريره هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء أى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة نفى لم يكن شئ منها مافيا اذ المنفى ما انصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى لم يلزم الانصاف بنفى النفسى ونفى النفسى اثبات اذ هو ملازم له فزعم الثبوت وان تحقق نفى قد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الانصاف بصفة نفى من محتملها أقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفى يلزم أن يتصف بنفى النفى لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا تتصف بشئ منها ولو قيل ان عدم الانصاف بالنفى يستلزم الانصاف بنفى النفسى بناء على تلازم الوجبة المعدولة والمحمول والسالبة لزعم الزام منكرى أبجلى البدايات بتدعيم خفية عند العلماء بل قاسدة عند الاذكياء على ان شق التزديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق فى الشق الاول على الانصاف وفى الثانى على الثبوت والالزام من الانصاف ثبوت ماهية النفى اذ انصاف شئ بشئ انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان عدم ارتفاع التقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى جحدانه ثبوت شئ ما فى نفسه بل يجوز أن يرتفع ويكون تخيلة من جملة الخيلات فان الفاضل المحشى قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكره بل حاصله ان ما ادعىتم من نفى الاشياء ان زعمتم انه تخيل قد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعىتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وأيا تزعمون فرجا بالواقع نعرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم لثبتت غرضنا بمجرد كون النفى تخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقنا والزاما (قوله)

يستلزم ان لا يتحقق شئ عوان لا يتحقق النفى وهو شئ عوان اذا بطل تحقق النفى قد ثبتت حقيقة الشئ

فالصواب في الالتزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبت بعض ما نقيم وقد يوهم أن إنكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الالتزام أن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظاردقيقة فكيف يبنى الالتزام لنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفى * لا يقال ترديد هذا الالتزام في التحقق

فالصواب في الالتزام أن يقتصر على الشق الآخر (وحاصله أنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا نفي عن الحقائق في نفس الأمر وهذا النفي من جملة الحقائق إذ قد ادّعى عتيم بأنه ثابت في نفس الأمر حيث تمسكتم في إثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نقيم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكرتم أن يقال إن النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذلك الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي (قوله قد يوهم الخ) يعني أن بعض الناس وهو أن السوفسطائية أعانوا نكر الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكفوا في توجيه الالتزام بأنه إذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لأنه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج لأنه إما كيف أو أفعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله أنه كيف يمكن الالتزام لنكري أجلى البديهيات بأمر خفى فإن لم أن يقولوا لا سلم أن العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المتبذلة لخيالات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من أن عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما به إذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به إذ مقصود المحشى أنه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مناهلهم لأن التمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله أنه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير أن يكون إنكارهم مة بورا على الموجودات إلى ما مر بل هو تام بذونه لأنه ترديد هذا الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى أن لا يوجد في الخارج نفي الأشياء فقد ثبت شيء منها وإن وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لأنه ترديد بن وجود النفي وعدمه فإن قالوا بعدمه يلزم وجود الأشياء وإن قالوا بوجوده فهو المدعى قال القاضل الجلي في تحريره هذا السؤال يعني أن هذا الإراد مشترك الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لأن الشارح أيضا أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لأن ترديد هذا الالتزام في التحقق إذ يحصل الترديد في الأشياء

ولا يخفى انه اعني على العنادية

وهو بمعنى الوجود * لا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله اعني على العنادية) عدم تمامه على اللادرية ظاهر وأما على العندية فقيه تامل

(قوله ولا يخفى انه اعني

بمعنى على العنادية) هذا

يخالف ما ذكره في

شرح المقاصد انه يتم

الالزام على العنادية

والعندية والحق معه

لان العندية تنكر

ثبوت الاشياء مع قطع

النظر عن الاعتقاد

فيقال له ان لم يتحقق

لا ثبوت الاشياء في

حد ذاتها فقد ثبت

في حد ذاتها والا

يتحقق النفي وهو حقيقة

من الحقائق هذا وقد

عرفت ان المقصود

بالالزام ليس الزام

السوفسطائي بل حفظ

الطالب عن فساد ههنا

بمعنى هذا المعنى على

الفرق الثلاث منهم

أما محقق أو غير محقق وهو أي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدّمات المذكورة والالتماس وجود شيء من الأشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شق التزديد إلى هذه المقدّمات بأن يكون تزديدا في الأمور الممكنة الموجودة فانه اذ لم يبين تلك المقدّمات وجود النفي يكون الشق الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر بقوله فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدّمات المذكورة فتقول كون التزديد بين الأمور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الأمور الممكنة سدا لطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل بمجموعة منه الكتب وان أراد أنه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الأشياء بدون تلك المقدّمات على ما يشعر بقوله والالتماس وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهية لانه اذ افترض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواه كان محالا أو ممكنا (قوله لا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أي في التزديد ليس بمعناه الحقيقي أعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من التزديد أعني قوله ان لم يتحقق نفي الأشياء قد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الأشياء تاما في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء فيه اذ يجوز أن تكون تلك الأشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله علم تمامه على اللادرية ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدّمات من المقدّمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فقيه تامل) قل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي ثبوت الأشياء وثبوت ههنا لانه نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فينشد يمكن ان قال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن إحدى التسميتين نعم رد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم شيء نسبة

قالوا الضرورات منها حسيات

وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
أوهى سيما اذا عسكوا فيها ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضرورات) هذا دليل اللادرية

القرار الى الاشياء فالمراد بقوله لانه نسبة متحققة اما في جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو في
جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فيثبت
يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة الشيء في نفسها يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الـ
اذا الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة الشيء فقد
تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر فقيده اثبات بعض ما هيتم ويرد عليه ان عدم
خلو الواقع عن احدهما يخلل تابع لا اعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل
ما قل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدي النسبتين انه لا يخلو عن تحقق
احدهما كما يدل عليه السياق فلان سلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احدهما باقية
الآن ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع
تناقضهما متحققا في نفس الامر أما الثانية فكونها كاذبة وأما
الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف
بالامتناع فيه لكن انصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت
النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء
اما متصفة بهذا أو بذلك فتختار انها نسبة السلب فلا يلزم من انصاف الاشياء بها تحققها
وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما هيتم لجواز أن يكون اعتبارنا مع انصاف الاشياء
بها كما في لزوم الزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يحكر نوعه قلت فمعرا ليس
المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان الشيء أمرافي
نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في ذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد
والعرض المحض كما زعم العندية هذا ما عندى ولعل ما عند غيرى أحسن من هذا (قوله
قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله فيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قل في شرح
المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء
وهيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء وأوهيه وللتدريج ناظر الى قول كل منهما
أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما
أورد كلمة أومع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله
هذا دليل اللادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصفر اوى يجد

أمثل السوفسطائية
فانما بطل مذهبه
قديم بالطريق الاولى
أو قول هذا دليل
اللاادرية فلا ضمية
ودليل في الثبوت
للفريقين الآخرين
بضمية ان ما لا دليل
عليه ليس ثابتا بل ان
الاصل العدم ودليل
ان للاشياء ثبوتا تابعا
للاعتقاد مما لا ينافي
دعوى الثبوت في
نفسه فلا يبرهن التعرض
له لمن يدعى ثبوت
الشيء على نفسه قال ناقض
الحاصل الحق ان تسطير
الكتب الكلامية
بامثال هذه الشبهات
تضليل لطلاب الحق
وقال غير ما طالعهم
على هذه الشبهة
وجوه فسادها
يفيد عدم الثبوت فيما
يرمونه كيلا يركنوا
الى شيء منها اذا لاخ
لم في بدى الرأي
ومع قول ذكر هذه
الكلمات المزيفة بمنزلة
الايقاظ للطلاب على
نوم الثقة وتنبه له على
انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم تأمل حق التأمل لانه وقع للعلا ميا وقع

(قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة أن يعنى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلطه كيمل والغلط بالطاعة الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين أن إطلاق الغلط من اللا أدريه بناء على زعم الناس وكذا قليل الغلط بالنسبة إلى غير الغلط فإنه لم يعلم مطابقة نسبتة للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بأن الغلط مكتور وإن المنادية لا يمكن أن يحكم بكون الغلط مكتورا لأن أكثر الأحكام غلط على رأيه إذا ثبت شيء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوى الحلو مرأغلط لا يصح على زعم الهندية أيضا لأن لما ثبتونا بما للاعتقاد وكذا إطلاق الحسى والبدهى ٩٧ والضرورى والنظرى

قائما تصديقات
مخصوصة فمن قال
إطلاق الغلط على زعم
الناس فقد كان في غاية

والحس قد يغلط كثيرا كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراوى يحيد الحلو مرأومنها
بديهيات وقد يقع فيها الاختلافات وتعرض شبهة يفتقر في حلها إلى انتظار دقيقة
النظريات فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العلماء

ضيق العطن ومن لم
يرأوا أحدا من كثير
كان في غاية العطن ولم
يعرض من مبادئ

وحاصله أنه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتمين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك
حصول الشك والشبهة لا ثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) إطلاق الغلط منهم
بناء على زعم الناس * أن قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينا في الكثرة * قلت
قد يستمر فيستعمل للتحقيق أيضا على أن القلة بحسب الإضافة لا تنافي في الكثرة في نفسه

النظريات لمأسوى
الحسيات والبديهيات
لأنهما أظهرهما
فارتفاع الأمان

السكر في فهمه (قوله وحاصله أنه لا وثوق بالعيان الخ) أما أنه لا وثوق بالعيان أو بالبديهية
فلتطرق التهمة إلى الحس وبديهية العقل وأما أنه لا وثوق بالبيان أى بالدليل فلتضرعه على
العيان فسادها فسادها (قوله وغرضهم الخ) دفع لما جوهم من أن في كلام اللا أدريه أيضا
تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على أن غرضهم ثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر

منهما يوجب ارتفاع
الأمان من غيرهما
بالطريق الأولى
والمراد بالاحول الغير

أو اتفاقا مع أنهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر
(قوله إطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والأفهم يشكون في وجود الحس وفي
إفادته وفي غلطه الخ بل في الشك أيضا (قوله قلت قد تستمر) كما في قوله تعالى « قد

القطرى فان القطرى
لا يرى الواحد اثنين كما
بين في محله وقوله اثنين
مصدر أى يرى رؤية

يعلم أنه الموقين » (قوله على أن القلة الخ) أى يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة إلى
الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا مناقاة بين القلة والإضافة والكثرة في نفسه فيكون
المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة إلى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض
الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع نفي الدخلة

(٧ عقائد) اثنين وكذا مرأ أى يحيد الحلو وجدان مرأ يصيبه أصا بقدر لا الرؤية

والوجدان إذ كانا ذوى مغلولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها الاختلافات) واحد الخالقين غلط فلا
أمان فيه ويعرض شبهة فيفتقر في حلها إلى انتظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال أن لا يرتفع الشبهة أو يغلط
في دفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافي البداية كما يشعر بقوله والاختلاف
في البديهى لعدم الالف والخلاف في التصور لا ينافي البداية ويحتمل أن يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات
وضوحا وجلاء بالنسبة إلى الأذهان فرب بدهى جلي عند أحد خفي عند آخر أو نظرى فلا بدهى يستمد على بداهته

لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئا (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دلائل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يتبع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم وانبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا قائله طريق وسيع (قوله لا سباب جزئية لا يتنافى الجزم بالبعض) وليس سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا ٩٨ في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الاظهار

قلنا غلط الحس في البعض لا سباب جزئية لا يتنافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات وخفاء في التصور لا يتنافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الاظهار لا تتنافى حقبة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بعلوم ليثبت به مجهول

(قوله بانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل ههنا سببا عاما لغلط عام فن أن يحزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهية العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل

بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا يتنافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت لعل الخ) اثبات للمقدمة المتنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادرية لما عسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالجزم بان الحس يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس باننا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض اعماهو لا سباب جزئية وهو لا يتنافى الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد تاينا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتد فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهران جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المتنوعة وان قوله فن أن يحزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المتنوعة لا نمر على الشارح فاقاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول الحشي ان قلت لعل الخ اما أولا فلا نه أورد كلامه بعل المفيد للتجوز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يثبت ما اثبات المقدمة المتنوعة واما تاينا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يوجه عليه قوله فن أن يحزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع المقدمة القائلة

لا تتنافى حقبة بعض النظريات (قوله ان) فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع من الجزم يقتضي الدليل وهو حقبة النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجمل حقبة بعض النظريات بمعنى حقبة بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقبة بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفى التحقيق ولا الالتزام لانه لا ممتنع لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند اللادرية منهم خيال وهم لا حقيقة له حتى

بانه

بطلان اجتماع النقيضين وارتقا عما فن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء

لانهم لا يعترفون بالاغاليات والادهام بل الصواب معهم ان قال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة الحقائق ثبتت بعض ما نقيم فصوله ليس بالاخيالا واما كيف وجزمهم أيضا ليس بالاخيالا واما عندم وقوله لانهم لا يعترفون أي اللادرية فالمراد بالعلوم المعلوم التصديق والافهم يعترفون بالشك المستلزم للتصور

الطرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون أنا شاكون في أن شاكون وهم جراولك أن ترجع الضمير إلى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه أنه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالناظر) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى رداؤه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالأشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعيمهم ويمكن أن يكون نسبتهم إلى سوفسطائية لأنه لا حكمة عندهم إلا موهمة إذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور (قوله فلا سوفيا أي بحسب الحكمة) لا أوجه أن بحسب الحكمة كناية عن علم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر أن المرء لا يزال عدوا لما جهله (قوله وأسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية ٩٩ وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداية

الطريق تعذيبهم بالناظر ليعترفوا أو يجتزقوا وسوفسطا اسم للحكمة الموهمة والعلم الزخرف لأن سوفاستاء العلم والحكمة واسطامعناه الزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا أي بحسب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أي يتضح ويظهر ما يدكر ويمكن أن يعبر عنه والكلام على التحقيق لا الإلزام (قوله ويمكن أن يعبر عنه) إشارة إلى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وأعماله يحمل من المضموم وهو ما يكون بالقلب وإن صح ذكره في تعريف العلم لمعومه مثل الظن والجهل

بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بالاناسم ذلك فإن بدية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كإيفاء مثل ادراكه حلالة العمل جز ما عدا لا يطرأ إليه شائبة وهم الغلط وإمكان تحقيقه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فأنما يجزم أن جبل أحد لم يتقلب ذهبا جزما يقينا مع إمكان الانقلاب إليه في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا إلى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الأمر ومصدقه أن حصول الجزم بالحسوس مزبذاهة العقل وفيه بحث لأن مشاهدة الحس لمصاحبا لهما بالقلب لا يكفي في حصول العلم عدم غيابه في نفس الأمر بل لا بد من العلم بكونه محييا غير غلط (قوله وإن صح ذكره) يعني وإن صح ذكر المذكور المضموم في تعريف العلم لعدم

العلم من غير ملاحظة إضافته إلى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لأنه مع كونه أرجح أنسب بحمل الحواس من أسباب العلم (وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لأن التورصة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفا لكن لما لم قامت هي به ولأن ادراك الحيوانات العجم داخلية فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت به لا اختصاص من بالعتلاء وفيه أنه لو فسر من بذوى العقول خرج علم الواجب فيقول له الخلق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم الماخوذ في تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المقضي فيخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لأنه صرفه عن التحقيق قوله صفة واكتفى في بيان التجلي بالاضاح ولم يحمله على الانكشاف التام للتأخير عنه التصديقات التفسيرية جميعا وبه أخر اعلى أنه لا يصح الاكتفاء

في الحس وبداية العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه بآيات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة إشارة إلى آيات السبيين المطعونين معززة بآية سبب ثالث مباعدة في تصحيح تحقيق العلم بحقائق الأشياء وأما أي بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء مع أن المراد بآيات أسباب

في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانقضاء بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لأن صاحب
المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما بخلاف العرف واللغة والشرع وقال شارحه بطلق العلم على
التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب
واعتقاد المقلد المصيب ١٠٠ أيضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فيس فيه انكشاف تام وانشرح بتحل به

العقدة هذا فترجيحه
على التعريف الثاني
لشموله للتصديقات
الغير اليقينية بخلاف
الثاني ترجيح بما
يوجب المرجوحية
وخل المذكور على
الجاري على اللسان
دون المذكور بالقلب
لانه المتبادر من
الذكر لكن اطلاق
المذكور بهذا المعنى
على المعنى تسمية
لشيء باسم الدال وبه
على ان المراد بالمذكور
المذكور بالامكان
لا بالفعل ليشمل
العلم بما لم يذكر أصلا
وفي وجود ما لم يذكر
أصلا ولو بوجه أعم
تأمل (قوله بخلاف
قولهم صفة توجب
تمييزا لا يحتمل
التقيض) إشارة
الى ترجيح التعريف

موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والصدقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل التقيض
حلا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما
بخلاف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فهما (قوله لا يحتمل التقيض)
اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف ههنا كذلك
وما قاله القاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور
من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز ان التعريف به قاجب
بان الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل
في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء انلا معنى لتوهم الدور
لان الذكر بالمعنى القوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور دائما
والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي
فلا معنى لقول الشارح أي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره
ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي الخ (قوله حملا الخ) علة لقوله واما علمه
من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أي صفة
ينكشف بها يذكر ويكتفى اليه لكن الشارح قال بعده وقد توهم ان المراد
بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم فادعى الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد توهم
يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل
المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وأن تغير اللفظ يدفعه
واما ما قاله القاضل الجلسي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح
المقاصد تفاظا هراخيت جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان
اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التداخل في شيء (قوله لكن
عده علما بخلاف العرف واللغة) قل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم

العلية هذا فترجيحه
على التعريف الثاني
لشموله للتصديقات
الغير اليقينية بخلاف
الثاني ترجيح بما
يوجب المرجوحية
وخل المذكور على
الجاري على اللسان
دون المذكور بالقلب
لانه المتبادر من
الذكر لكن اطلاق
المذكور بهذا المعنى
على المعنى تسمية
لشيء باسم الدال وبه
على ان المراد بالمذكور
المذكور بالامكان
لا بالفعل ليشمل
العلم بما لم يذكر أصلا
وفي وجود ما لم يذكر
أصلا ولو بوجه أعم
تأمل (قوله بخلاف
قولهم صفة توجب
تمييزا لا يحتمل
التقيض) إشارة
الى ترجيح التعريف

السابق وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض
ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لا تقاوض لها اشارة الى مرجح آخر للاول
عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات ووضف شموله لضعف المبني لان كثير من الاحكام المنطقية
على اثبات التقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام المنطقية في التصور لا يتوقف على كون الشيء

حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجاز يولوسم فليكن المراد بالفيض النقيض في التصديق فيمكن في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم ١٠١ التعريف الاول مرجح حتى قيل

انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية

العالم ومن وجوه

الترجيح انه لم يحفظ

هذا التعريف عن

الانقراض بادرار

الجوانات وقد حفظ

التعريف الاول وقد

عرفت ما فيه وان

اخراج الجمل المركب

عنه يحوج الى مزيد

تحمل في عدم احتمال

النقيض بان يراد

عدم احتمال النقيض

حالا أو مالا فان

الجمل المركب محتمل

أن يظهر في دليله

ضعف فيحتمل

المجهول قبيض

ذلك التمييز وأنه يجب

اعتبار تقييد الإيجاب

التمييز بالإيجاب التمييز

لحمله ليخرج عنه

امثال الشعاعه فانها

توجب تميزا لكن

لا لحملها بل لمن لاحظها

بخلاف العلم فانه

يجعل محله تميزا كما يجعله متميزا كالشعاعه

وأنه يقتضي أن لا يكون الشيء والاثبات علما بل ما يوجد ما وكذا

التصور وأنه يحتاج اسناد قوله لا محتمل أي التمييز الى التجوز والمقصود في احتمال متعلق التمييز قبيض التمييز

فانه وان كان شاملا لادرار الحواس

أي قبيض التمييز

وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتني عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى وأما العلم الاحساسى فهو ما يتصل بفلاخا لفظة وقيل المراد بادرار الحواس ادراك العقل بالحواس لان نفس الاحساس بدليل قولهم المدرر انما هو العقل وبدليل أنه سيجى ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله أي قبيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه قبيض التمييز والمعنى أنه امر حقيقى قائم محله أعنى النفس بوجبه ان يميز الشيء عما سواه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذى أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهره نفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذى لا يحتمل قبيض التمييز بقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرها وقوله توجب تميزا يخرج من الحد الصفات التى توجب لحملها التمييز فقط لا التمييز وحى ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لان يكون محلها تميزا لشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لحملها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وقوله لا يحتمل النقيض أى لا يحتمل قبيض التمييز بوجه من الوجوه مخرج الفطن والشك والوهو والجمل المركب والتقليد فان الفطن والشك والوهو توجب لحملها تميزا لا يحتمل النقيض في الحال والجمل المركب والتقليد بوجان تمييزا لا يحتمل قبيضا في المأكلا أما في الجمل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد وأما التقليد فلمع استناده الى موجب من حس أو يدية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الإيجاب المهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كفى علم الواجب أو بطريق العادة كفى علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالإيجاب العادى

يجعل محله تميزا كما يجعله متميزا كالشعاعه وأنه يقتضي أن لا يكون الشيء والاثبات علما بل ما يوجد ما وكذا التصور وأنه يحتاج اسناد قوله لا محتمل أي التمييز الى التجوز والمقصود في احتمال متعلق التمييز قبيض التمييز وأنه يوجه عليه العلوم العادية كالمعروف بوجوده مكنة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة

على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالعنى أن العلم صفة
قائمة بالنفس بخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان تكون النفس مميزا لتمييزها
لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء فيه أن اخراج الشك والوهم من تعريف العلم
لا يعرف وجهه لأن كلامهما تصورات على ما بين في محله والتصوّر داخل في التعريف
بناء على أنه لا قبيض له أصلا فلا وجه لا خراج له بل لا وجه لصحته أصلا قلت الشك
والوهم من حيث أنه تصورات للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار
داخلان في العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي
والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب
فله تقيض فان النسبة من حيث أنه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث أنه يتعلق بها
النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند
قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كاهو الظاهر) لأنه الاسبق الى الفهم
لأنه منذ كورصر يحاول أنه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا ماع اعتقاد أنه
لا يكون الا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى
جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد تقيض المتناقض ويكون المراد بالتمييز المعنى
المصدرى أعنى الكشف والابضاح فالعنى صفة توجب لحملها أن يكشف لتعلقها
بشيء لا يحتمل المتناقض تقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات
لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة
ما يوجبها ولا ينبغي ما فيه لأن الشيء لا يكون محتملا لتقيضه أصلا اذا الواقع لا يكون
الأحد هما فلا وجه له كره إلا أن يقال المتناقض وان لم يكن محتملا لتقيضه في نفس
الامر لكن محتملا عند المدرك بان يحصل كل منهما بديل الآخر فكل واحد من
التصور والتصديق صفة توجب كشفا وإيضاحا لا محتملا متعلقه تقيضه عند المدرك
أما في التصور فلا نفاء لتقيضه وأما في التصديق فلان متعلقه أعنى وقوع النسبة
مثلا في نفس الامر له تقيض هو الا وقوع فيه فاذ لم يكن التصديق أعنى ادراك
الوقوع أو الا وقوع جازما مطا بقا ما خوذ من حسن أو بدئية أو عادة أو برهان احتمال
متعلقه أعنى الوقوع مثلا لتقيضه وهو الا وقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة
لا يكون متعلقه محتملا لتقيضه أصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق
على هذا التقدير وقوع النسبة أولا وقوعها الا الطرفين اذا لمعنى لاحتمالهما تقيض
نفسهما وهذا أعنى حمل الاحتمال على حصول أحدهما بديل الآخر ماع ان المتبادر

والاحتمال لمثله وانما وصف التمييز به مجازاً ثم التمييز في التصور الصورة ومثله
الماهية المتصورة وفي التصديق الانيات والنفي

من احتمال الشيء الآخر أنه يجوز أن يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان
طريقه يجوز أن يتصف به ويتقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا
الوجه ويحتمل أن يراد تقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى
(قوله وعدم الاحتمال صفة لمثله الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع
إلى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما يمكن
راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا تقيض له أصلاً في
التصور ولا في التصديق وان كان ماباه التمييز أعني الصورة والنفي والانيات فلا معنى
لاحتماله تقيض نفسه الا ان نتكلف بمثل ما مر أو بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر
على مثله فيثبت فيرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفتها لما اشتهر من ان اعتقاد
الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه
صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازاً) وصفاً للمتعلق
اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الخ) يعني انه اذا كان المراد
بالتقيض تقيض التمييز فالمراد بالتمييز ماباه التمييز أي الامر الذي به تمييز النفس للشيء
لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميزة اذ ليس له تقيض محتمله المتعلق لا في التصور
ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي
والانيات مثلاً اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها
لا تقيض لها أصلاً بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها
انيات أحد الطرفين للأخر بحيث تميزها عما عداها الكنه قد يكون مطابقاً جازماً
مأخوذاً من بدية أو عس أو دليل فلا يحتمل التقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله
تفلاصاً تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس بوجوب لها أمر به تميز الشيء عما عداه
بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الامر ويرد عليه أمور الاول انه يلزم أن
لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والانيات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان
صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم أن لا
يكون التصور والتصديق قسني العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والانيات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني
والمعروف للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز
خلاف الظاهر والخامس ان النفي والانيات ليسا بتقيضين لارتفاعهما عند الشك

بناء على عدم التقيد بالمعاني والتصورات

ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى يتقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب إياه فتصور
والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقيد بالمعاني) فان المعاني ما ليست من الاعيان

أقول ويمكن الجواب عن الاول بان المرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس
نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلفها
الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس والخبر الصادق تستجيب انكشاف الاشياء
اذا تعلقت بها كيان القدرة والسمع والبصر كذلك ولنا كتب الحشفي في هذا المقام
والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توحها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة
في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن
الثاني بانه ان أراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم
منقسم اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرر في ذلك وان أراد انه يلزم ان لا يكون منقسم اليهما
أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه
شيء منهما تصور أشار الحشفي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يتقسم الخ وأما التصور
والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات قد عرفت انه مخترع الفلاسفة
وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتمثيل في المرأة وأين هذا من
الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
ويعتله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان
المحمّل للتمييز هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدرى
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات أحد الطرفين للأخر
وعدم اثبات أحدهما للأخر ولذا جملوا متملقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة
أولست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح
الاذكاء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في
حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يصلح
بالطرفين أعني المثبت والمثبت له واما كون متملقها النسبة أو الوقوع أو الالاقوع أو
المجموع فن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايع يحاشون عن ذلك (قوله
والعلم بهذا المعنى يتقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون
منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرا (قوله فان المعاني ما ليست الخ)
دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لا ادراك الحواس مبني على انه لم

المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان
الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند
الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد
إذا أخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فغنى ولا يدرك قبل الرؤية إلا على وجه
كلي هذا الامر في ادراكه بعد انقضاء عن الحواس مشكل

يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد و يقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل
التقيض فانه لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقيد بالمعاني وعدمه
مبنى على ان ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال انه قسم منه كالشيخ
الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو
ادراك مختلف بالماهية للعلم بمحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل
الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم ان منهم من نفي الحواس الباطنة وقال ان النفس
مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني الكلية ومنهم من أثبتها فقيدها بما اخراجا
لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية و يسمى ذلك الادراك تخيلا
وتوهم (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من زاد قيد المعاني ايسر صرحوا بان
الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض
اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم
زيدا قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك
احساسا بان تدرك كيفية بالواقع والعوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرّك على كلا التقديرين الجزئ المحسوس مع
انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا
بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان
الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على
وجه كلي اذهو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة
خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لا مر كلى انحصر
في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئ المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند
الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ)
يعني أن الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبه عن الحس
الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبه عن الحس ولا علما لانه ادراك
العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة

بناء على أنها لا تقاوض لها

(قوله بناء على أنها لا تقاوض لها) أى تميزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان
التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال تقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور
ومن ههنا قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة

معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند
النفس بعد غيوبة عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يتمتع
الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال أنه تخيل أو توهم لأن من أطلق قيد
المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والالاتقضى تعريف العلم بهما قال الحشى المدقق
المدرک أولا وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس أمر خيالى يصح تعلق العلم به وليس
من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لأم خارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه
الحال أقول فيه بحيث اذ لا يخفى على ذوى بصيرة ان المدرک هو ما تعلق به العلم وأوجب
تمييزه عما عداه فلا مراحميالى انما يكون مدرکا اذا أوجب صفة العلم تمييزه بان حصل
صورته عند المدرک وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى آلة
للملاحظة العين الغائبة عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدرکا
وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرک فاجاب بما أجاب (قوله أى تمييزها الذى
هو الصورة الخ) يعنى ان الكلام بتقدير المضاف فالصورة صفة توجب تمييزا وهو
الصورة لتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة تقيض
تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر
والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لتقيض التمييز لا لتقيض الدسفة فلا
يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على أنه لا تقيض لها قال الشارح
فى شرح الشرح معنى قوله لا تقيض للتصور أنه لا تقيض لتعلقه ببنى الماهية المتصورة
وهذا مبنى على أن يكون المراد بالتقيض تقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا
الخ) أى ومن وورد الاعتراض ظاهره الوارد يذهب التمييز لا لتقيض تقيض
الصفة وقوله لا يحتل صفة الصفة لا للتمييز وضمير لا يحتل راجع الى المتعلق فالمعنى
صفة توجب تمييز لا يحتل متعلتها تقيض تلك الصفة فالصور حينئذ نفس الصورة
لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والابضاح ولا شك أنه يصح
البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتل
تلك الماهية تقيض ذلك التصور اذ لا تقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى أنه خلاف

وقد يجاب عنه بأن عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى القرعية مما لا ثبت له * إن قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور تقيضا فتعلقه لا يحتمل تقيضه فلا معنى للبناء على عدم التقيض * قلت هذا إنما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض أن الاضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يصور بالآخر على أن بناء شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجوده مبني آخره في التقدير

الظاهر إذا الظاهر أن يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للعرف العلم عند القائلين بأنه من باب الاضاحك حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل التقيض فانه لا يمكن أن يراد فيه تقيض الصفة (قوله وقد يجاب) عن اعتراض عدم محبة البناء المذكور بدون أن يكون الكلام على تقدير المضاف أو أن يكون المراد تقيض الصفة بأن عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور فإذا لم يكن لنفس التصور تقيض لا يكون لتمييزه الذي يوجهه تقيض (قوله لكن لا يخفى الخ) يعني ادعاء أن عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور أمر لا دليل عليه ألا ترى أن في التصديق تقيضا للتمييز ولا تقيض له وقد يقال أن عدم تقيض المفهوم المتصور وعدم تقيض التصور وعدم تقيض التمييز أمور متلازمة لا يصور إلا تفكك بينها فعدم التقيض لواحد منها يستلزم عدم تقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضا لا بدله من دليل ودعوى البدهة غير مسموعة (قوله إن قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتباراتها لا تقاض لها كذلك يصح باعتباراتها غير محتملة لتناقضها لأن كل متصور لا يحتمل صورته الخاصة فعلى تقدير تسليم أن للتصورات تقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على أنها لا تقاض لها (قوله فلو سلم أن للتصور تقيضا) أي تمييز الصور لماسر (قوله قلت الخ) وحاصله أن شمول تعريف العلم للتصورات بناء على أنها غير محتملة للتقاض إنما يتم في التصورات بالكنه إذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما أنه لا يمكن تعدد حقيقة الشئ وأما في التصور بالوجه فلا إذ يمكن أن يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره بأحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تقاض لها فانه شامل للتصور بالكنه بالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تقاض لها إنما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول

على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل
الاجبلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن

(قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم هيضيا
التساويين متساويان وعكس التقيض أخذ تقيض الموضوع محمولا وبالعكس
والتحقيق انه ان فسر التقيضان بالمتانعين لذاتهما لا يكون للتصور تقيض اذ لا مانع بين
التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتانفين لذاتهما كان له تقيض

مبنى آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التصدير والقرض فيجوز أن يكون مبتاه
بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب القرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبى فى تحرير
هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن المراد وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام
(قوله لانه يطل كثيرا من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس التقيض الخ من قواعد
المنطق لا يخلو عن تمام لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما
قولهم تقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلامرية لصدق التعريف عليه وعده
فى شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام
السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر التقيضان بالامر من المتانعين بالذات أى
الامر من الذين يتانان ويتانفان بحيث يقتضى لذاته تحقق أحدهما فى نفس الامر
انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالإيجاب والسلب فانه اذا تحقق الإيجاب بين الشئين
انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور رأى الصورة تقيض اذ لا يستلزم تحقق
صورة انتفاء الأخرى فان صورتي الانسان واللاتان كلتاهما حاصلتان لان ادفع
بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شىء فانه حينئذ يحصل قضيتان متانفتان صدقا فقط ان
لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شىء بل اعتبر جزأته وان جعل راجعا
اليها كانتا متانفتين صدقا وكذا وكذا الحال فى التصورات التيبدية والانشائية
لان ادفع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين فى
القردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل
التصور وبينهما تناف صدقا وكذا فيكون كل منهما تقيضا للأخر بالمعنى المتعارف
للتقيض صدق تحقق التقيض للتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من
حيث أنه لا ورطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان
لوحظ من حيث ان مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه
الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لان قولك
زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه

(الخلق) أى للمخلوق من الملك والانس والجن

ومن ههنا قيل قبيض كل شىء رفعه أى سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن غيره
والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على الجواز

ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر التقيضان بالامر من المتناقضين أى الامر من
الذين يكون كل منهما يتناقض الآخر لانه سواء كان تمناع فى التحقق أو الانتفاء كافى
القضايأ أو مجرد تنابا على المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالاخر كان ذلك أشد بعدا عما سواه
كان للتصور قبيض كالانسان واللائسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أى
من تفسير التقيضين بالمتناقضين قيل قبيض كل شىء رفعه ذكر السيد الشريف قدس
سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المرد اذا اعتبر فى نفسه لم تصور له قبيض الابان
يضم اليه معنى كلمة التنى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى
نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شىء فقبض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى
سلب صدقه ورفضه عما اعتبر صدقه عليه والاول قبيض بمعنى المدول والثانى بمعنى
السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان التقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى
رفع فى نفسه ورفع عن شىء بالاعتبارين وأما فى الصدقات فلا يحق فيها الاقسام
الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شىء وان معنى قوله قبيض كل شىء رفعه
سواء كان رفضه فى نفسه أو رفعه عن شىء انا ان اعتبر ذلك الشىء فى نفسه كان تقيضه
رفع فى نفسه وان اعتبر صدقه على شىء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشىء وقال الخشى
المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على قبيض السلب الثانى ان قوله
أو رفعه عن شىء يقتضى أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا قبيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو قبيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أمامن الاول
قبانه يجوز أن يكون اطلاق التقيض على الإيجاب باعتبار انه لازم مساو لتقيض
السلب أسنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن قبيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية
مع أن تقيضه رفع الإيجاب الكلى واما صرحوا فى بحث القضاء الموجهة من أن التقيض
عندنا أعمن أن يكون رفعاً لذلك الشىء أو لازماً مساوياً له واذا كان التقيض حقيقة
هو رفع ذلك الشىء قالوا وجهه أن يقال رفع كل شىء تقيضه على ما وقع فى عبارة السيد
السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثانى فلم اعرف من أن
المراد ما اذا اعتبر الشىء فى نفسه كان تقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على
شىء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشىء علان كلام من قسمى التقيض متحقق بالنظر الى
اعتباره فى نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على الجواز) أى قول المنطقيين من اثبات

وأيضاً يلزم منه أن يكون جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة إنسان وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له

التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار أنه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت ولنا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لئانه صدق أحدهما كذب الأخرى (قوله أيضاً يلزم الخ) عطف على قوله يطل كثيراً الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات قضاؤه يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعاً (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله أن الصور الانسانية المرشمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان وآلة للملاحظة ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعولها وإنما الخطأ في الحكم القارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المثلث الذي هو الحجر وهما سؤال مشهور وهو أن مدار المطابقة أما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات إليه إذ لا شك أن الصورة المنترجة من الانسان مثلاً قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة أيضاً إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لما هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعولها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة أنه لا مانع بين المعلومات التصورية ألا ترى أن كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل إنما الممتنع المقروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلاً بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون واقعاً في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلاً وقد لا يكون واقعاً كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق المانعة بالثبات بين المعلومات

والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لتلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه
انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ عن ذلك الوجه والتصوير في المثال المذكور هو
الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته قد برقانه دقيق

التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون ألا ترى أن إذا
رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لتلك المرئي كان كل
من الصورة التصويرية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا العلمين
واقع فيه وإذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم
فالصورة التصويرية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة
التصديقية غير مطابقة لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالخاصل
أن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة
التصويرية دائما متصفة بمطابقته نأمل فانه دقيق (قوله ان الخطأ في الحكم) أى
ان الخطأ في الحكم المقارن لتلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ
صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس
الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون
مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما
هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا دفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة
لتلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم
والا لزم التسلسل لانما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة
حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع
الى الوجدان يكذب بذلك (قوله ويرد عليه انه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة
تصويرا وادرا كاللإنسان موقوف على ان يكون العلم بوجه عين العلم بالشئ من ذلك
الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجهه الإنسان عين العلم بالإنسان الذى هو وجهه لكن
الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة
ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه
ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالخاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم
بواسطة ذلك الشئ مع العلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالإنسان وان كان مطابقا
لكن العلم بالشئ عن ذلك الوجه ليس بمطابق وللقصود في المثال المذكور هو هذا اذا
التصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته أوجب أنمان أراد بان
التصور هو الشبح انه تصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة

للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد
 انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هي مطابق
 لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة للملاحظة ذلك الشيخ المرنى وان ذلك
 الشيخ فرد من افراد الانسان قل عنه توضيحه بان اذا رأينا شيئا من بعيد وهو في
 الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فر بما تتوجه
 الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونجمله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك
 بأنه قابل للعلم والقهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان
 معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة الحكموم عليه أعنى
 الشيخ ووجه لذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد
 تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو
 آلة للملاحظة الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم
 بالشيخ من حيث أنه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشيخ الذي هو الحجر في الواقع
 بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن الموارض
 الذهنية والمخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل والاشياء كلى وامثال
 ذلك انتهى كلامه وحاصله أنه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا أنه
 انسان نحكم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والحكموم عليه لا بد أن يكون متصورا لان الحكم
 على الشيء فرع تصوره وليس معلوماً الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور
 بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر
 من حيث أنه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم
 بالشيخ بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر
 ان المعلوم هو الشيخ من حيث أنه حجر لا من حيث أنه انسان وان دفع الجواب
 البذل كورقانه مبنى على علم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
 وتحقيق الجواب اننا اذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ واعتقادنا
 أنه انسان لا لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل
 الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المعتبر في انصاف افراد الموضوع بالوصف
 العنوانى هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشيخ المذكور
 وان كان حجر بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون
 الصورة الانسانية آلة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى
 الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم

(قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخالق قيدا للعلم ولك أن تجعله قيدا لاسباب العلم أى أسباب العلم الناجمة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يتناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الامم يان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لثلاثا فى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لوضح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته ١١٣ لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة

بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء

(قوله فانه لذاته) أى ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه

ولم ير اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى يقتض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلة ضمير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لاكتشاف المسموع والبصر الا أن قال انهما ليسا سبيين للعلم بالمسموع والجهر بل سببي تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا حتى انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بان

والعلم فيكون التصور مطابقا لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لا نه حجر في نفس الامر والخطا انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكله وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلومانا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى أنه نوع مكابرة وتاثيرهما ان الرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ماسيحي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يبين الا العم ولا يخفى أنه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أى ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا الاشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته لاكتشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيدا للكفاية قوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفضل لانه لا يحتاج الى شيء أصلا وبهذا اندفع المنتقصة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم على خدشة اذا تعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما

(٨ عقائد) معنى كونه لذاته انه كاف في علمه من غير مدخلة مالا يستند الى ذاته لا يفي كونه لا بسبب من

الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان ثبوت الخواص الخمسة حتى الذاتية للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمى ولك أن تستدل بثبوتها للملك بما في صحاح المصاييح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقرب من مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الخواص السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا توق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يخفى التقييد اذ لا بد من

العلم بالصدق أيضا ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المؤفة والخير الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا أن يقال أن أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا يصح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على ما زعم الشارح واللام يتحصر الاسباب فياذ كر لان الحس المؤف والخير الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال أنما جعله شاملا لزعم انه كذلك لانه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي وما يوجب العلم فانهما اذا صدر من الشارع يفيدان الوجوب والحزمة * لانا قول المقيّد للعلم بالوجوب والحزمة ما يلزمهما من الخير المقيّد فان الامر يستلزم الحكم به وواجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممنوع فلو ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان أمركا فهو من أسباب العلم وانما جمع الحواس وأفرد الخير الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخير الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أى من جنس الخارج من العالم فالخير الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة النفس بها تستعمل للعلوم والادراك وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المدعوة في أجزائه من الحواس ١١٤ والعقل ليست نفسه ولا جزءه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف

لاجزاء الشئ ولا يسمى آلة وان كان الجوهر مجردا للتعليق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكم فالمراد بقوة بها تستعمل للنفس للعلوم والادراكات

ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخير الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بمنحله واجبا منه من غير تأثير للحاسة والخير الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المقضي في الجملة بان يخلق الله فينا العلم معه بطريق جرى المادة هو لكونه متعلقا له لانه سبب مقض اليه فيصبح ان ذاته كاف في تعلمه بمعنى عدم

ما ينافر النفس بالاعتبار ويخدمه بالذات لان قوة الشئ لا يجب أن يكون منابر بالذات الاحتياج بل يكفي في تحققها الشئ والتعار بالاعتبار حيث عد الطيب المالمج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيدان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ما سبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس بوجوب أن يكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق بخير ذاتا لمعلنه استعمال الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة الجازا ما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف وقوله من غير تأثير للحاسة الاولى في فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شئ على شئ عوقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس وما يقضي منه العجب ما قيل * فان قيل الخير الصادق أعما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخير مفيد له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخير سبب وطريق للعلم بمعنى انه اذا اطلق طريقا هو الخير بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد انما يختار شقارها اذ يحصل السؤال ترددين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب ربه لانا ارادة

السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاعتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه الحجة والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (وقوله لبشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكان متعلق بفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المقضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقصر واعلى الثلاثة ١١٥ لان ثبوت الشرع بالعقل الذي

هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقل لما كان انكار العلم بخفايا الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من اليدييات لا يؤمر عليه أرادوا ان يالغوا في سببها بما يحصر السببية فيهما والمالم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبني الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعلم ضم اليهما وحصر السبب فيهما بالغة

ليشمل المدرك كالعقل والا لكانه كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل فيها أشياء أخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هنا اعلى عادة المشايخ في الاعتصار على انقاصه والاعراض عن بدقيقات الفلاسفة فانهم لا وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة فالتى لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات واليدييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يقضي الى العلم بمجرد اللغات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لتاجوا وعطشا وان الكل أعظم من الجزع وان نور البصر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستماعة من الحس

(قوله قلنا هذا اعلى عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه المحصر (قوله عن بدقيقات الفلاسفة) أى فيما لا يقتصر اليه فان دأهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعينهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فقله سواء كانت اشارة الى عمومه

الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله لاختيار الشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المقضي في الجملة (قوله أى فيما لا يقتصر اليه) انما قال ذلك لان لم أيضا بدقيقات لكن ذلك فيما يقتصر اليه وهو المسائل الشرعية التى تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرى (قوله يعنى ان الخ) رد لولى زاده حيث قال انه جعل الحواس

في سببها بجزيل ما عداها لتقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما جوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأدبه وان لم يتوقف عليه بالخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة بعد استعمال الخبر الصادق يحصل

العلم بمضمونهم بعد استعمال العلم بحصل العلم الآن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طريقه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها ملاحظة النسبة بين طريقه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها ملاحظة أحكام منزلة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم غيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب مستقضا باستعمالها لاستقص سببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الانكارا للحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الخاصة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكار الصحاح وجود ثلاثي يشق منه الحواس حتى اضطر الى القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الخاصة بلا اشتباه وهل جاء الخاصة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حس الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت الآن لم يخطئ الجوهرى في جملة الحساس من الاحساس كما هو دأبه كانه غفل عما فصل والظاهر انها مشتقة من الحس ١١٦ بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة

<p>(فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تنبئها الفلاسفة فلا تتم دلالتها على الاصول الاسلامية</p> <p>(قوله فلا تتم دلالتها) قانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات المجردة عن العقل كحواس البهائم سبيل العلم (قوله قانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفو في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكميات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارثاسما في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية فيا في بساطتها قادراك النفس للجزئيات ارثاسما في آلتها وليس</p>	<p>بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة بحسب أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر</p>
--	---

ان العدد لا يغيبا الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمان فصلت هناك ليست ضرورة بل وجودها يعلم بالضرورة ولا بالبرهان الآن يقول المراد الوجود الرابطي أى وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي تنبئها الفلاسفة فلا تتم دلالتها) قانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون ميّدا لأمرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبت بعض علماء الشريعة ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد للمادى الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خير الا حاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع على ما أورده الاصوليون في كتبهم وقد أورده للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان أخبار الشرع كثرت في ان الروح تخرج من أعماق البدن فلو لم يكن خلافا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحمل في المادى وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادى نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي

(قوله السمع) ابتداء بالسمع مع أن الالامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يستفيع في السمعيات والثقلات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر غيبه بواقي ما يخص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة في فيها ثم أتى بالالامسة التي هي أنسب بالناتقة منها غيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد الالامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس والصياح خرق الاذن وبالسین ١١٧ لغة كذا في الصحاح واطرافه

الكيف الى الصوت
سيانية اذ لا يقوم
العرض بالعرض
وهل الادراك بوصول
الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ

(السمع) وهو قوة مودعة في المصباح المقر وش في مقر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الادراك في النفس كذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في المصباحين الحيوتين التين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير

وعلى أن الواحد لا يكون مبدءاً لأثرين والكل باطل في الاسلام (قوله تتلاقيان)

الجوار للصماخ لتوجهه
وتشكله بكيفية الهواء
الخارج الذي وقع
بينهما التماس فيه تأمل
والظاهر هو الثاني
وتفسير ادراك
الاصوات بها بأن الله
تعالى يخلق الادراك
في النفس عند وصول
الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى
الصماخ يقتضي أن
يكون كل ما يخلق الله
تعالى ادراكاً في
النفس عند ذلك

هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تنفتح البصر لم يدرك الجزئي المصور ولم ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوها وغير المحسوسة المتترعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني فها هو (قوله) وعلى ان الواحد الخ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الانوار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه واما على تقدير جلاتها فيجوز أن تكون النفس الناطقة

مدركاً لها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركاً بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدين الثانيين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت الالامسة قد كرا الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها تمييزهما عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ) ثم تفترقان (فيه اشارة الى انهما لا يضطمان على هيئة الصليب بل يتصل المصباح الايمن باليسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى واليسر الى

اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة املو كان قائلاً بالتقاطع لقال بدل يتلاقان ثم يفتقان يتقاطعان فيناديان الى العينين قيل كيف يدرك المادير بالبرص وهي أمور موهومة ألا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فيكموا بأن الله تعالى مرئى لانه موجود على ماسيجى في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد المقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء الثلاثة كما سيجى مواعترض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحس وأجيب بانها من الموجودات الخارجية ١١٨ بالاشاق ولزوم النسبة لالائنا في وجودها (قوله وهي قوة

والحركات والحسن والتبع وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدين الثنتين من مقدم الدماغ الشبهتين يحملتي الشدى يدرك بهما البرزخ بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية ذى الراحة الى الخيشوم (والذوق)

فيه اشارة الى انها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) * لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس

مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) أى فى قوله يتلاقان ثم يفتقان فان التلاقى والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقى متحققاً في صورة التقاطع أيضاً فالمناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيناديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم أنه بين في علم التشریح انه قد ثبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربان حتى اتصلا وصار مجو بهما واحداً ثم تباعدتا الى ان اتصلا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختفوا في ان اتصلا بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب اليسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهوان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر أو بطريق التلاقى والاطباق كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى واليسر باليسرى والاكثر ذهاباً الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية

مودعة في الزائدين (الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدين فالاولى في الزائدة الناشئة وانما أوقفه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدين والحلمة كالطليعة قولول فى وسط الشدى والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك بكيفية الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكثف بكيفية ذى الراحة أى بمنزل كقيته لظهور ان التكيفية لا تنتقل عن محله واشترط

الراحة بحصول المزاج فى الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الراحة فى الجسم من غير مجاورة جسم فيه المجاورة الراحة اذ لا ينكر أحدان كل مجاور لذى الراحة يتكيف بمنزل راحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الراحة فاشباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضاً الراحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرّف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هو اصر قابل بخلط بالانصاف بحيث يحصل له مزاج ثم قول لا يجوز أن يكون حصول صورة راحة والصوت من حصول الراحة والصوت في مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكثف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كافي الرؤية

(قوله وهي قوة متبثة)

في العصب المقروش

(على جرم اللسان)

الجرم بالكسر الجسد

كالجرمان كذا في

القاموس (قوله وهي

قوة متبثة في جميع

(البدن) لا يصدق على

لامسة عضو عضوا

بل جزء من كل عضو

مع ان لكل لامسة

ولذا قيل لامسة

الكف أقوى من

لامسة سائر الاعضاء

وأوقفه فيه قصد

التنبيه على عموم

اللامسة واستثنى من

جميع البدن الكلية

والرئة والكبد

والطحال والعظم

(قوله عند التماس

والانصاف به) يريد

عند تماس الحرارة

والبرودة فلا يردانه

قد يدرك حرارة النار

من غير تماسها على

ان المدرك في صورة

البعد عن النار ليس

حرارة النار بل

حرارة الهواء الحار

بمجاورة النار

وهي قوة متبثة في العصب المقروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللامية التي في اللحم بالطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة متبثة في جميع
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والانصاف
به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (توقف) أي يطلع

• لا نقول بالحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا يتأني
ادراكها باللمس وما يقال ان اللمس اذا شاهد الجسم في مكانين في آنين أدرك العقل منه
الكونيين وهو الحركة واللمس لا يدرك في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء علانه
ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا ولا يلزم أن يكون العمى
محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراكه عماه

فاتهايئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها محقق في الخارج أصلا فكيف تدرك
باللمس اذا ادرك الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان
الاجتماع والافتراق والانصاف كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من
المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا يتأني كونه من المبصرات ولا ينبغي
أنه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود
الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود اللمس منها
وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا بوجوده
ضروري بشهادة اللمس وكذا أنواعه الاربعه انحصارها عند اللمس والكون والمميزات
أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقة بكون آخر أو غير مسبوق ونحو
امكان تخالف ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم
النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والالتصاف لا يتأني أن يكون
الحركة المتبثة بها محسوسا لجواز انصاف الامور المحسوسة بالامور العلمية كاتصاف
ذات الاعمى بالعمى اعلم أنه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن
أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة قالنا نشاهد
الاتسار والحركة والسكون والجمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله
وما يقال الخ) قاله مولانا صلاح الدين الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات
ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعلم مشاهدة
الجسم في مكانين ادراك الحركة لأن هسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء

(قوله وضعت هي له) أي عينت أو أولت (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى أنه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد أنه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يضر ض له لأنه ليس محل النزاع والمبحث عنه فيما بينهم لكن الظاهر أن عدم الوقوع ثابت ومن يمنع إمكان ادراكه ما يمتنع بالبصر بالسمع يمنع إمكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف ولكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر إمكان الوقوف

(على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلًا من تلك الحواس لا يدرك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للمطعم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يتبع ذلك فمبني خلاف والحق الجواز لأن ذلك محض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتبع أن يخلق الله غيب صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلا

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا ولا يلزم أن يعد العيني من البصرات لأنه يحصل بعدم مشاهدة العيني أو ادراكه عما مع أنه في صرف فضلا عن أن يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة أما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن تنمة ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لأنه يحصل بعدم ملامسة الجسم ادراك الحركة فإن من لمس شيئا متحركا فمعضا عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع أن اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله إلى اللمس فإذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بأدراك اللمس للجسم في مكان أو لا فلي هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير لللمس أي لا يكون سببا لادراك أو للعقل وفي بعض النسخ واللمس لا يدرك في مكان الخ فينبغي أن يكون بياننا قوله أدرك العقل منه الحركة يعني أننا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة إذا لمس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الجسم الحركة الخ هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدرك في مكان على حذف مضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكا احساسا (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين

(قوله فان قيل أليست الناقصة) الظاهر ان يكون ايراد اعلی ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى. ولا حاجة الى ذكر ادراك الخلاوة في ذلك بل يكفي أن قال أليست الناقصة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على خفية الجواز أو رد ليطل ويحتمل أن يكون رد اعلی المخالف في الجواز أو رد ليدع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً (قوله والخبر الصادق) أي المطابق للواقع الاول تفسير الصادق في أول مقام ذكر وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو وصفة الخيرو ان الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج ١٢١ للخارج والى تفسير الكذب بعدم

مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الابعدها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقة ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء أو ثبوت شيء أو انفصال شيء عن شيء أو انفصال شيء عن شيء أو انفصال شيء عن شيء أو ثبوت شيء

فان قيل أليست الناقصة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الخلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون نسبته خارج نطاقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد فاضل

في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير بعيد الاختصاص قال الحمضي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والتبادر عند الخواص والعوام أعني ما يحكم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والالزام أن يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج نطاقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو انصاف زيد بالقاضية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة ولا تطابقه وكان الفاضل الجلي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للاقتراض ولعمري ان بعض الظن أم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانزاع وهذا مني

والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهما الوجه والخبر على مطابقته في الوجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج نطاقه أن يكون لها خارج نطاقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لا يندمط بل ما هو خارج التعلق وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بهائم معناه ان ثبوت القيام لا يندم حيث أنه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارج عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة وأليست بواقعة والنسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارع فيكون صادقا وقوله

كاذبا بل كل من تسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يتدفع بعض التعريف بالمرکبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانثائيات لانه ليس نسبتهما خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادالة للكلام الاعلى طلب النسبة ويتدفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجا حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي ودعما يطابق أحد هادون الآخر فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقال ان معنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أى الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخباراى الكشف ولهذا عدى بن فصدق المتكلم ١٢٢ اخباره وكشفه عن الشيء الذى هو المستند اليه على الوجه الذى

وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به أى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أولا يطابقه فيكون ان صفات الخبر فن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها الخبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما أتى به دفعه بل على التعاقب والتوالى (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به) أى على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فينبذ كلمة ما

على ان الاقفاط موضوعة للصورة الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح (قوله أى على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أى في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك أو بالنفي بان هذا ليس ذاك فع قطع النظر عما في ذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن الاخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذا تخبر به في الحقيقة هو

هو في نفسه متلبس به من ثبوت المستند اليه أو انتفائه عنه وكذبه كشفه واخبره عن الشيء على ماهو به وحمل الشيء على النسبة أى الاخبار عنها على الوجه الذى سمي متلبس به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زينه

كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أى الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه النسبة البعيد وانه ان النسبة تخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فن هنا يراد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البالية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق غيره توفيقا بين البينين وربما للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أى الخبر الصادق الذى هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما أتى به دفعه بل على التعاقب والتوالى) لما لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فنع عدم وقوعه دفعة ودفعة بان وجه التسمية مبنى على غالب ما يقع مما لا يمتنع ثم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ محدد ودفعة ان التسمية مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لوجه شئ في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات

(قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كأنه احتز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فإنه ليس ثابت على سنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقدنا كد بالضمير المذكور ولعله على سبيل التعليل ولم يشترط المذكور (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أقدم مصداق كونه تواترا وهو لو أنهم قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه إشارة إلى أنه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به مما ذكره الشارح لأنه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدوران العلم فرع التواتر فالثبات التواتر به دور وإن كان دفعه ظاهرا لأن الاستدلال بالاتر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح إلى أن المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من أنه لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في ١٢٣ فني التجويز حتى أنه يخرج عن سعة

التصور الذي لا يخرج عنها شيء موقد زائد في الطوالع قدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس بمتناوفا زائدا أن كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يجمع تواطؤهم على الكذب ولنا لا يقيد التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم

(وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل تواقفهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة

عبارة عن الالفاظ والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فعبارة عن ثبوت المحمول أو انتفاءه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا أي الاعلام بنسبة قوله لا يتصور تواطؤهم فيه إشارة إلى أن منشاء عدم التجويز كثرتهم فلا تقص بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) أي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لا يشترط فيه عدم معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل

النسبة لآذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الالفاظ) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كالألماخي (قوله يعني أنه لا يشترط فيه عدد الخ) واشترط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربع لأن الزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ووجوده في الخمسة واعتراض عليه بأن الزكية أيضا واجبة في الخمسة فلم أنه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقاء

على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لأخراجه من قيد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يعجب ما قيل من أنه يشكلك بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا يثبت الكاذب على السنة قوم يتأني كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أقاد جريان الصادق على سنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم بمصداق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا أو قوله من غير شبهة كما إذا العلم لا يكون مع شبهة ولك أن تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد أن مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة

قبل عليه العلم مستفاد من التواتر فائبات التواتر به دور وقد أجيب بأن نفس التواتر
سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة
الخفية مثل الصانع مع العالم

هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل التقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خير بان
الاطلاع على أن الحاصل عقبيه مما لا يحتمل التقيض لاحالا ولا مالا أمر دونه خروط
القتاد انتهى ولا يخفى عليك أن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند إلى الحس
مخترع لا يثبت له في نفس الامر مع تباین آرائهم وأخلاقيهم وأوطانهم مستحيل عقلا
بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم هموا طواغيتا على الكذب وإن ما انتفوا عليه حق
ثابت في نفس الامر غير محتمل للتقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله
كإثبات العلوم العبادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب
وبالجملة أتفهم من أنفسنا علما ضروريا بوجوده مكملا وبغداد بحيث لا يحتمل التقيض
أصلا وما ذلك إلا بالأخبار والاشكال إنما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم
الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني أن التواتر مدخل في
أفاده العلم لأن الخبر إنما يفيد بسببه فيكون أفادة العلم موقوفة على التواتر فائبات التواتر
بالعلم على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على أن التواتر موقوف
على العلم وأنه دور وحاصل الجواب أن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بأن الحاصل
عقبيه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور
يدل على ذلك أنه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر إذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر وفيه أنه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفة على ملاحظة العلم ثانيا
والتصديق بأنه علم وليس كذلك فإنه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن
الجواب بأن العلم إذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه إلى معلومه بالثبات يكون
العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة إلى اخطار العلم ثانيا ولقد ذهب
الآمام إلى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فإن العلم بتواتر الخبر إنما يحصل
بعد التوجه إليه والفصل إلى اخطاره بخلاف ما ذكرتم يكن حاصلا بطريق الاخطار فإنه
لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ)
فإن نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى أنه إذا تحقق
العلة تحقق المعلول وإذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وإنما قيد العلة بالخفية لأنه
لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان
والأولى تركه لأن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة أو خفية

فأيسر من موسى
ليس حسيّا حق
يجري فيه التواتر
وقوله فتواتره ممنوع
لأنه وإن كثّر المخبرون
لكن لم يعلم كثرة
المشاهدين لقتله
والسامعين للتأييد
على أنه شاع الكذب
فيا ينهم إلى أن ضيعوا
كتاب الله بالتحريف

وأما خبر النصاري بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع

* فإن قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فامل (قوله وأما خبر النصاري) وقع في التلويح بدل النصاري لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الاخبار وإضافته إلى المفعول فاحتيج إلى التحمل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير إليه في الكشف فلا حاجة إلى التحمل (قوله فتواتره ممنوع)

واستفادته من وجه آخر لا يتألف فيه (قوله فإن قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله أن وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع أن للعلم أسباباً في الحس والبينة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الأعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لأن العلم بوجوده ممكن مثلاً لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا قل عنه (قوله فامل) وجه التامل أن العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فإنه يجوز أن يكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاء معلولها وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني أن الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع وهنا وأما خبر النصاري الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر هنا بمعنى الاخبار وإضافته إلى النصاري إضافة المصدر إلى المفعول قال في وأما اخبار اليهود للنصاري الخ فلا تدافع لكنه احتج - بتنفذ عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام إلى تكلف وهو أن يقدر لفظ الخبر ويكون إضافته إليه إضافة المصدر إلى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصاري إذاً يصح عطفه على النصاري لأنه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما بما يجعل عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول لئلا يحتاج إلى التحمل في هذه العبارة فإنه مخالف للقبضة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصاري الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة إلى جعل الإضافة إلى المفعول لأن بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين إضافة المصدر إلى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصاري محتاجاً إلى تحمل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لأن اشتراك النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصاً باليهود والمشار إليه في الكشف هو الأول نعم إذا ثبت أن بعض

(قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجد اليقين) هذا الايراد مصادم للبدهي فيطـلـك
لكي الاولى أن لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين عن غير
شائبة وسواس الوهم فنقول حصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة باجابه العلم أولا بانقضاء مقتضى وثانيا
بوجود المنافع فلذا أو رده ودفعه وحله طرق منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير
الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اراد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين
ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزام تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المقتصد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد ١٢٧ الا للظن لجواز أن يفيد خبر كل

* فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجد اليقين وأيضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الأحاد قلنا
بل لم يبلغ أصل الخبرين قتله حد التواتر وعرق اليهود قد قطع في زمن مختصر
التصاري مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كافي الكشف الكبير حيث قال
وكذلك اخبار التصاري بقتلهم لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم
(قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين إلخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام
وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم بخبار السبعة فالخبرون
لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم إنما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى
عنه « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم
لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن أمر محسوس لا شبهة لهم فيه على
ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انقلبتنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس
الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر
مستفاد منه تأمل (قوله وعرق اليهود إلخ) قيل ان يختصر قتل اليهود وكسر أصنامهم
لأنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها وقصصوها حتى لم يبق منها الا شريعة فالحجرون لم
يلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملكا قبل البعثة فأبضا المشارق

واحد أو بعضهم
ليقين بان يكونوا أنبياء
أو بعضهم لم يلزم أن
لا يوجد التواتر من
غير أن يكون رسول
ومنها منع أن لا يكون
مع الجمع الا ضم الظن
مع الظن انما يلزم لو كان
المجموع نفس كل
واحد وليس كذلك
انه نفس الأحاد فليفتد
الأحاد ما لا يفيد كل
واحد وكذلك قوله
وأبضا جواز كذب
كل واحد يوجب
جواز كذب المجموع
لانه نفس الأحاد سواء

كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل
واحد منها المنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين
بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ولمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع إنما
يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الأحاد وفرق بين كل واحد ومجموع
الأحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما قد نبه في افادة الخبر المتواتر اليقين قد صدق في تحقيق الخبر المتواتر لانه
لا يوجد حذوهم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الفارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا في
تفصيل المقام والاحاطة بطراف الكلام وقوله كقولنا لجل المؤلف من الشرع سند المنع أو قضائهم في
بعد التفصيل

(قوله كالسمنية) أى المتسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الالوان قاتلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى
الحس كذا فى شرح المواهب وفى القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بجنة الرسل وذكري المواهب المنكرى
الى عشرة سبع طواف السادسة منهم من أنكر بجنة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانه لا يمكن
الابالعلم بانها بالتواتر وانه ١٢٨ لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجرى فى المسائل اليقينية والجواب

يا لتفاوت فى الالف
والعائد ما ذكره فى
الطوال - ح وقال
الاصفهاى الاولى
فى الجواب بالتفاوت
فى تصورات
الاطراف ولمالم
يكن رجحان الثانى
ظاهرا سوى الشارح
بينهما وتفاوت
تصورات الاطراف
كما يمكن أن يكون
بالوضوح والخفاء
وهو الذى ذكره
الاصفهاى يمكن أن
يكون بحسب المناسبة
بالحكم وعدمه
وكلام الشارح
بمعناها والتفاوت فى
الالف يمكن أن
يكون بوجود الالف
وعدمه وان يكون
بتفاوت مراتب

ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الافراد كقوله الجبل المؤلف من الشمرات *
فان قيل الضرورات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد
نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر والتواتر قد أنكر افادته العلم جماعته من
العقلاء كالسمنية والبراهمة قد امتنع بل قد تنافوت أنواع الضرورى بواسطة تنافوت
فى الالف والعادة والممارسة والاختار وبالبل وتنصوت أطراف الاحكام وقد يختله
فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضرورات (والنوع الثانى خبر الرسول
وبالجملة تخلف العلم دليل عدمه) قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم
الكيفية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب
والخير سبب الاعتقاد

الارض ومعار بهاسمى بذلك لانه وجد لقطعا عندنا مسمى بذلك (قوله وبالجملة)
أى مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم بدل على
عدم تحققة لانه قد لا يكون له بل يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما نوه (قوله وفيه
اشارة) أى فى اتيان لفظ رب سواء كان للتكثير او للتكثير اشارة الى ان مخالفة
حالة الافراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع السواد كافى لكل جسم ممكن
لكن هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذا السؤال المذكور معارضة
واستدلال على ان الخبر بالتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعنى قوله وضم
الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وعاصمه انا
لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الافراد وهو غير واقع
فى بعض المواد فيجوز ان يكون ماههنا أيضا كذلك (قوله والتحقيق الخ) أى تحقيق
الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخير سبب للاعتقاد اذا
تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه

الالف (قوله والثانى خبر الرسول الخ) أى الخبر فى الامر الدينى ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم أعلم ان
بامر دنياكم وخالفه ذو الدين حيث قال فى جواب قول ذى الدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا
بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ماترك منها سهوا وفى قول الشارح
فيما بعد كان صادقا فأتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله المؤيد أى الثابت رسالته اشارة الى أن المعجز
ليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه التأيد وقوله المؤيد ما مسم فاعل أو مفعول وتعرف الرسول اما تعرف

الرسول من الانسان لانه المفصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لقوى وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين فينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصرفي القسمين لان نينا رسول على ان تفسر أسباب العلم للخلق بسبابه الملك والجن والانس يأتي عن هذا التصخيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشرية مجردة يدعو الناس اليها والتي بعثه ومن بعثه لتشرع من قبله كانباء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم قالني أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف أو اربعة وعشرون ألفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثة وثلاثة عشر جماعتيها وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول ١٢٩ من بانيه الملك بالوحي والنبي قال

لهومن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشرية المجردة بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجرد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة أضف الكتيب الواحد ا فان الكتيب مائة وأربعة ويرد على

المؤيد (أي التاب رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق وأما وم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصديق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لا متناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر غير متاير للاعتقاد المستفاد من خبر غير آخر لثباتهما رجحانا ومحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لطلق الاعتقاد بحيث لا يبق احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما وم الكذب الخ) جواب سؤال مفرد كأنه قيل كيف يكون الخبر المواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر الكذب بناء على افادته كلمها فكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المقضى الى العلم أصلا فاجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل وأما الخبر فوجه الصديق فان قولنا

(٩ عقائد) التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس رسول حتى فسر الكتاب بما لا احكام وأخرج الزور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتيب بأنه يحتمل شركه رسل في كتاب ألا ترى ان هرون كان شر يكلوس في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار رسل بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن لشرع مجرد بتلك بان قال يحتمل أن يكون شرية اهم عليه الصلاة والسلام شرية بطريق وحي مجرد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي اعرفه الشارح بمخروج من يدعو الى شرية من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتعريض حكم بعثه لان الحكم قد بلغه غيره فلا ياتي منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير مجتمع أقول يمكن جعله الشارح تعريف الرسول بالمعنى الاخص بان قال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام هو المتبادر ومن بعث لتعريضه من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من يبلغه وتقريره لمن بلغه

لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم

لتبليغ الاحكام (ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن
الجمهور اذ توافوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم اعم

زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة فانه موضوع له لكن لما جاز تخلف
الدولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان
لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد يجب كذب الجمهور تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني
هذا لا يشمل لمن أوحى اليه فيما يحتاج اليه لکماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يكلف اتهمى وجه التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم أنه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل
عنه انه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري
والمراد بالاحكام النسب الخبرية والخل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقادات التي
هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج
عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا تقرير دين موسى عليه السلام كيوشع
عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبليغي بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم
لكنهم مبليغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه أورد على ظاهر
التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم
يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى
وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى
يساوى الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المفاتيح ان النبي انسان بعثه الله
تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قول وقد يشترط فيه الخ
فانه فيهم منه أنه غير مرضى عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في
الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول
نبي لا فرق الا بحسب المقهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه
يسمى بالرسول ومن حيث انه أنبا للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور
المعتزلة واليه مذهب الشارح وقال بعضهم النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو
شرعية متجددة بخلاف النبي كما بينه الحاشي وهذا مذهب أهل السنة والجماعة
بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه

و يؤيده قوله تعالى * وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء أزيد من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب واعتراض عليه بأن الرسل ثمانية وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الآن يمكن بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن أن يقال يحتمل أن يشكر رزول الكتب كما في الفاحشة

بالإنسان (قوله و يؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأيد أن العطف يدل على المغايرة فإما أن يكون الرسول مبينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جاز أن يكون مبينا لتحقيقه في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا أن يكون مساويا أو أعم لأن في أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم في المساوى الآخر والاخص فلم يحتاج إلى ذكر النبي بعده فتمين أن يكون أخص وفيه بحث لا يجوز أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم جملانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام ببقية الأثرى أن تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى * واذكر في الكتاب موسى أنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى * واذكر في الكتاب اسمعيل أنه كان صادقا الوعد وكان رسولا نبيا * ولاجل هذا قال الحشنى و يؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعمر روى أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثة مائة وثلاثة عشر جماعيا كذا في تفسير القاضى (قوله فاشتراط الخ) أى إذا كان النبي أعم فاختصوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحى وبالألهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى أنه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى إدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحفاً وعلى موسى وعيسى ودأود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الآن يمكن) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول أن يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يساعده النقل وبمجرد الاحتمال لا يكفي ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أى يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يشكر رزول الكتب كما تكر رزول الفاحشة فإنها نزلت مرة

(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما يذوب منها به من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما يذوب منها به فان تعجزا الغير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بقدره وكان يقول المدعى معجزتي اني أضمر يدى على رأسي ولا تتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المستجدة لدعوى ١٣٢ الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن

والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) أى الحاصل بالاستدلال

وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير محتمل نزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورد المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي وامل الشارح اختارها هنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ)

بمكة ومرة بالدينة ولذا تسمى بالسبع الثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان التزول متكررا على جميع الرسل فوجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لنسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قديم يكون بمقر يرثه من قبله (قوله ورد المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع أنه لا شرع جديد إلا لان ابتاعا ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمؤثر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخبر

ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أراده لان المريد هو الله تعالى وفي حجة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فصله معطلا بالعرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالذات لا قصد الفائدة بالقطر ولا ينبغي ان الملائكة حينئذ ان يقال قصد به صدق

الصادق

من ادعى النبوة لان المقصود بالذات ما يريد به اظهاره

لا لاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة لتنبه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه ويكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بان عددها معجزة على سبيل التشبيه وأورد سحر التنبى ودفعه ظاهرا لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يلحق مع دعوى النبوة فيه السحري

قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب
بحكم المادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالقرضيات وأيضا اظهار الشيء وفرع وجوده

والا لكان مصدقا

للكاذب وهذا

الجواب أولى مما قيل

ان السحر ليس خارقا

للعادة بل من قبيل

ترتب الآثار على

أسباب كلما باسرها

أحد ترتب عليها ان

يخلق الله تعالى اياها

لانه لا يندفع به

التباس المعجزة

بالسحر بخلاف هذا

الجواب فلذا لم يلتفتوا

اليه لالانهم لم يشبهوا

على انه ليس خارقا

للعادة كما ظن وقد

احتراز بقوله من

ادعى النبوة خارق

للعادة يظهر قيل

دعوى النبوة ومنه

الارهاصات وهي

ما ظهرت قبل وجود

الانبياء اقرب زمان

وجودهم والارهاص

بناء البيت فكانها

بناء بيت النبوة

الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا
التخصيص تعمم الخلق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه
سحر المتنبى ما لم) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من دعوى النبوة
وليس ينبي فانه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة
والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبى وليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على
يد الكاذب على وفق ما ذكرناه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه مباشرة الاسباب
وحاصل الجواب الاول ان خارق الامر الخارق على وفق ما ذكرناه على يد الكاذب
في دعوى النبوة ممنوع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلق لاظهار
صدق النبي فلا يظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى
فظهر الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبني على
ما قرر عندنا من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة
لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلق على يد الصادق اظهار الصدق ولا يخلق
على يد الكاذب لا استحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه القاض الجلبى
من أنه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم
والافلاواتا قيد الكاذب يكون في دعوى النبوة لا يجوز ظهور الخارق الموافق على
يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص
ظاهرا ولاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما ذكرناه
خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بمتنع ظهوره بل واقع على ما قيل في حق
مسيلمة الكذاب انه دعا لعور فصارت عينه الصحيحة عورا فلا بد فيه من قيد
على وفق ما ذكرناه الآن يقال المراد بالتصديق ارادة الفاعل وهو الله تعالى اماله لا فاعل
غيره تعالى اولاه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحيتث لا يرده شيء مما
ذكر (قوله ولا نقض بالقرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى لا
يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا يمكن أن يقال
يمكن أن يكون انسان ليس بتاتق رداعلى تعريفه بل حيوان التاتق (قوله وايضا اظهار
الشيء فرع وجوده ما لم) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو
خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخلق لان اظهار الصدق فرع

والحق ان السحريس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يرتب على أسباب
كلها بإشراف أحد مخلقه الله تعالى عقيمها البتة فيكون من ترتب الامور على أسبابها
كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدماء خارق وبالدوية
الطبية غير خارق *

وجوده ولا يصدق في مادة المتنبى ء فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على
هذا يقطع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبى ء لان كلا منهما أمر خارق للعادة يظهر
على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصديق دون الآخر مشكل
فيقوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق
بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبى ء عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا
يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا يظهر فساد ما قاله القاضى الجلبى من أنه يرد عليه ان
هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الفرض يبان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل
فان من ادعى النبوة وظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك
الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم
الدو ولا نالنا ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند
التحدى تأمل (قوله والحق الخ) أى الحق في الجواب ان السحريس أمر خارقا
للعادة كما ان الطلسم وما يرتب على خصائص بعض الاشياء كالغناطيس والكهرباء
ليس أمر خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم
يعهد ظهوره مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب
عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر
على هذا التقدير فمدفوع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا
مدخل لبشارة الاسباب فيه يخلفه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر
فان فيه مدخلا لبشارة الاسباب بخلفه على يد كل من باشره عادة قال القاضى المحشى
والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة
للشئ كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من
الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعدمباشرة الاسباب
سواء كانت مقدورة أولا والازم ان تكون حر كالبطش أيضا من الخوارق لتوقفه
على سلامة الاعصاب والعضلات وحمية البدن التي ليست مقدورة للبشر فى شيء

(قوله أى النظر فى الدليل) الاول تفسيرا الاستدلال باقامة الدليل لشمل ما يتعلق بالدليل معنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف لدلائل حصوله على ما قبل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبية على ان دليلا ما لا يجب أن يحصل به بل الوصول الى العلم بنحو الله تعالى العلم ١٣٥ غيب الاستدلال وللدليل معنى عام

أى النظر فى الدليل وهو الذى

فان قلت كرامة الولي معجزة لنبهه ولا يقصد به الاظهار وان لم قل ان القوم قد عدوا امارهات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية

وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبىء بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهل القوم هذا الجواب لانهم يفتنونوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهار ان مرادهم سحر المتنبىء مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو بجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بأنه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلق وان يدل على صدق النبي أيضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بما بهتة وما قيل فى الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الفرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بمعملة بل المراد ان يكون ذلك العمل الدال عليه ولا شك ان كرامات الرلى يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لم اشروطا فى المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم ان تصديق له تامل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قسلا بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لفاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق

وخاص فالاول

يشمل الامارة والثاني

يقابلها ويمكن حمله

على أيهما شئت أما

حمله على الاول كما

قيل فلان العلم يكون

بمعنى التصديق وفيه

نظرا الى المواقف من

ان اطلاق العلم على

الظن والجهل والشك

والوهم يخالف الشرع

والعرف واللغة وأما

حمله على الاخص

فلان العلم جاد بمعنى

اليقين على ما جرى

عليه توجيه شرح

مختصر ابن الحاجب

ولا يخفى انه يلغو

حينئذ قوله بمطلوب

خبري الخ الا أن يجعل

قرينة على انه أريد

بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور ولان العلم معنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه الى العلم منزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضى أن يكون الدليل المتقدمين لانهما الاذان تقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر فى أحواله فخرجت المتقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المتقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس فى حال العالم بل فى حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع مقدمة من جزأه لمرتبة الدنيا وجهه صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا

لأنه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحثية التي يخرجها معتبر في التعريف فتامل
 (قوله وقيل مؤلف من قضا يا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف لا غناء
 المؤلف عن القول ولم يكسب لان الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل
 التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملقوظ يستلزم القول المقول بواسطة
 ان الملقوظ يستلزم تعقل المقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمح لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام
 في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام ١٣٦ فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملقوظ وان يستلزم

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضا يا
 يستلزم لذاته قولاً آخر فعل الاول الدليل على وجود الصانع

(قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل
 مالا ضرورة في طرفي التوصل أي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك أن تأخذه
 امكاناً عاماً من جانب الوجود أي لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته)

بالكرامات أي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار أنه صدر عن
 الولي بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والغليب متعلق بالارهاصات
 أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن
 الظاهر أن يكون هذا الامكان متصوراً على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل
 بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري
 أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أمحباب هذا
 التعريف أهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق
 جرمي العادة وليس بضروري فاقاله القاضل المحشي أي يجوز أن يتوصل وان
 لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع
 وان لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا يتأني
 الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى
 (قوله ولك أن تأخذه امكاناً عاماً) أي ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المقيد

العلم بالقول المقول
 تحقق قول آخر لان
 التعقل لا يستلزم
 التحقق نعم يمكن أن
 يقال المراد باستلزام
 القول الملقوظ قولاً
 آخر استلزام مدلوله
 فيكون وصف اللفظ
 بالاستلزام من قبيل
 وصف اللفظ بحال
 معناه على المسامحة
 المشهورة ولك حينئذ
 ان تريد بالقول الآخر
 أيضاً القول الملقوظ
 وان اشتران القول
 الآخر لا محالة محمول
 على المقول اذ التلظظ
 بالدليل لا يستلزم
 التلظظ بالمدلول ويرد

عليه ان هذا اصطلاح المنطقين دون أبواب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لأنه يشعر
 بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل
 بالمعنى الاخص الآن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه
 شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما ذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما
 أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في
 تذكير ضمير لثامته كبر ان للصورة مدخل في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بان المستلزم للقول
 الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمر متحقق
 كالتقضايا وليس بشئ علان كلية الكبرى وإيجاب الصغرى مثلاً من دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلية

اعلم يقل لثابتها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف بالمعقول
والمقنوط مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول

بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري
سواء كان التوصل به اليه ضروريا ام بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء
أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أولا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة
كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس
سره في حاشية شرح المختصر المضدى وأما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل
من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا
بان لا ينظر فيه أصلا ولوا اعتبر وجوده مخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد ابدا
وقيد النظر بالصحيح أى المشتغل على شرائطه صورة ومادة لان القاسد لا يمكن
التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آت له وان كان قد يفضى اليه فذلك انفضاء
انفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلولا قيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو أريد على الاطلاق أى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على
افتراق القاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالتحسيري لاجراخ القول
الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مخصص بالبرهان لان التوصل الى العلم المطلوب
أى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعمال الشامل للجهل والظن خلاف
مصطلح المتكلمين كان التعريف الثانى أعنى قوله قول مؤلف من أقوال الخ مخصص
به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شىء يستفاد منه
لانفتاحه مع بقا سببه الذى يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى أنه
متى وجد في الذهن وجدا لا تخريفه ليدخل الامارات في التعريف أيضا فهو
مخالف لما ذكره الشارح في حواشى شرح المختصر المضدى من أنه لا استلزام بين
الظن وما يوجهه (قوله اعلم يقل لثابتها الخ) يعنى في ايراد الضمير الواحد المذكور الراجع
الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى أن الصورة الحاصلة
بسد ترتيب المقدمتين متخلفة في استلزامه النتيجة ولا يخفى أنه ان أريد بالاستلزام
الذاتى امتناع الاشكال عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الاعلى مذهب
الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الاشكال في الجملة سواء كان عقليا أو عاديا يصح
على رأى الاشاعرة أيضا والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما أجنبية
كافى قياس المساواة ولازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وبقى القيود
ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل

في لزوم حتى لو انتفعت
لم يستلزم القضا بقولا
آخر

هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع

قلت بل يستلزمه بناء على ان التلقظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيخص بالمعقول اذ لا يجب تلقظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه

بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل المقووظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلقظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهرا لا حاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان المقووظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد أيضا ما قيل ان الاول أن يقول بدل التعريف المعرف بالتعريف وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون القضي فحمل التعريف على ما يعم الدليل العقلي لا يتناسب المقام لان مقصودنا ان نعرف ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم القضي والعقلي بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلقظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلقظ آلة للملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلقظ الاحضار ذلك التعقل في الذهن فالمقووظ المستلزم ههنا هو المعاني الأتية في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولنا آخر بمعنى انه كلما تلقظ به العالم بالوضع زعمه العلم المطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان المقووظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالمقووظ يستلزم المدلول لان لازم الاستلزام حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجنبية اذ ليس تعقل المقووظ ان تعقل معانيه فليس ههنا قياس مقووظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكره فأم (قوله هذا في القول الاول) أي هذا التعميم والشمول للمقووظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذي هو دليل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلقظ المدلول فلا يلزم تلقظ المدلول من تلقظ الدليل ولا من تعقله ولا يظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على المقووظ مجاز باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة أعني المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أي الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بان يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب انما انه حاصل للمحكوم عليه ويترتب

وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر

حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا ينبغي أن يخلف الظاهر والاصطلاح فانهم
يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به)

(قوله وأما قولهم)

الدليل هو الذي يلزم

من العلم به العلم بشئ

آخر (المراد

بالموصول الكاسب

لاستظهار ان الدليل

هو الكاسب فلا ترد

أمر يلزم من العلم به

العلم بشئ آخر من

غير نظر والمراد

بالعلمين هما التصديقان

نخرج المعرفة وفيه

ما عرف أو اليقنيات

وأورد عليه خروج

ماعدة ما هو على

طريقة الشكل الاول

والقياس الاستثنائي

ويمكن دفعه بأن المراد

لزوم العلم منه بعد العلم

بوجه الدلالة وعلى

هذا لو أريد باللزوم

في التعريف الثاني

اللزوم في العلم ثم

و يكون أوفق يكون

هذا التعريف أوفق به

مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المطابق اثباته
ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي
نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات التفسير المأخوذة
مع الترتيب أيضا دليلا لا يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان يرتب
ترتيبها جميعا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع
الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند
قديم سره في حاشية شرح المختصر العزدي وشرح المواقف وما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الجلي في حل قوله حتى يلزم ككون المقدمات أي كون المقدمات
المرتبة أو ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمتن لا النفي (قوله لكن لا ينبغي)
أنه خلاف الظاهر الخ يعني لا ينبغي ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه
خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف
الاصطلاح لانهم متفقون على اقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور
يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره
الشارح وأجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم
أي ليس قونا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا يتافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع
الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان محجة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي أيضا اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا أقول ان أراد انه
يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا
معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم
مسلّم وهو لا يتافى الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب
تأمل وللفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل الحشمي الحصر هنا اضافي
بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبار في التعريف امكان التوصل

المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود
والملزوم بالنسبة الى اللازم ويزوم منه من آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى
كلية من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة
المستزمنة لقضية أخرى بديهية أو كسبية

ولا امكان في المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه
انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور
عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا
والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعنى ان العلم من
الالفاظ المستعملة لسان متعددة والمراد ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان
المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصول الى التصديق والقرينة اذا دلت
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المرفق
بالنسبة الى معرفتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها الينية فانها انما تستلزم
تصوراتها لا التصديقات بها وما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبى من ان مثل هذه
القرينة مما لا يلتصق اليه في التعريفات والاف يمكن تعميم كل تعريف بالاخص
وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا
الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين
المشارك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم
قد يجهلون الدليل بالبرهان وقد يحملونه شاملا للامارة ايضا (قوله ويزوم الخ) عطف
على قوله بالعلم أى المراد بزم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له
بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستزمنة علمها
للعلم قضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستجبة منها سواء كانت
بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية اشاراة الى عدم
كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهية أو بالنظر ولم
يظهر لي قائمة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم
بهما العلم باحدهما من غير ان يكون علة لاحدهما فخرجتا ايضا بهذا القيد واما
القضية المستزمنة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار الزوم بين العلمين اذ الزوم ههنا انما
هو بين المعلومين بحسب الصديق لا بين العلمين لاننا نقل القضية مع العطفة عن عكسها قال
الفاضل الحشى فيه بحث لا نأذار اننا شخصنا أسودنا شكل مخصوص فاننا نحكم أولا
بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا فإنا نأمر الاسد فاننا نحكم

لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير
الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم
والخفاء بعد الوجود

اولا بمقامته الاسد ثم يحكم تانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان
العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا
يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بان متعقبا للنظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم
الا ان يراد الخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل من العلم بالقضية
الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم
الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية
أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضا يرد عليه الخ وان كان بطريق
النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجهما مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه
جما بما عدا الشكل الاول والنهاس الاستثنائي غير من دفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات
على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب
الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان
لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم
ولا لزوم فيها والا لا تمتنع تحقق العلم بها بدون العلم بتنا مجها كالمثلث لا يتحقق بدون
تساوي زواياه القاطنين والحاصل ان اللازم يمتنع اتفاقا كعدم اللزوم بينا كان أو غير
بين والفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين
هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط
لا يستدعي الوجود في البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسما من
اللازم والجواب عن النقض المذكور ان نقطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل
شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد نقطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم
في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها
على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر
المعنى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان
كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على

فبالتالي أوفق إما كونه موجبا للعلم فلقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده

وأيضاً يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بينها وإاردة على التعريف الثاني اللهم الآن راد بالاستلزام والضرورة ما يكون بطريق النظر قرينة أن التعريف للدليل (قوله فبالتالي أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الأول فإن العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الأول على ما أخذته الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف

الأول حصل له العلم بالنتيجة من غير إشكال بين الملمين (قوله وأيضاً يرد عليه الخ) يصح يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من قضيتين الخ أهمها غيرا نعمين لصديقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الجدس وهوان نجد المبادئ المرتبة في الذهن تنتقل منها إلى المطلوب سرعة مع أنها ليست بدليل لأنه مختص بماتقع فيه الحركة كأن أعني الحركة من المطلوب إلى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة إلى المطلوب (قوله اللهم الآن راد الخ) فينتقد لا انتقاض بها لفقد النظر فيه لأنه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الجدس وأما قال اللهم إشارة إلى ضعفه لأن الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المرفق قرينة على تخصيص المرفق غير معقول نعم أنه يصحح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا اللفظ في شيء وهوان الأليق بالبيان أن يذكر الحاشي أولاً لأن المراد بالضرورة من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر المراد بالعلم التصديق لأن الضرور مقدم في الذكر على العلم ويخرج الضرورات التصورية والتصديقية بالنسبة إلى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالتالي أوفق الخ) لأن لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمرائهم من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الأول الخ) يعني يمكن تطبيقه، هذا التعريف على التعريف الأول على ما يشعر به إرادة صيغة أفعال التفضيل بأن قال المراد بالضرورة والضرورة بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب المخبري فإن العلم بالعالم من حيث الحدوث بأن توسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله أنه على تقدير إرادة الضرور بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لأن هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التصدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الأول على ما أخذته الشارح من أن

(قوله فلقطع بأن من
أظهر الله المعجزة
على يده

تصديقه في دعوى الرسالة الخ) (لا حاجة الى قوله تصديقه ١٤٣ لا مدرجه في المعجزة ومعنى قوله

واذا كان صادقا قطع

العلم بمضمونها قطعاً

واذا كان معلوم

الصدق اذ صدق

التسليم لا يوجب

العلم بحكم آتى به مالم

يعلم فيجب أن يؤول

قوله كان صادقا قايماً

آتى به من الاحكام

أيضا بذلك لينكر

اللازم والمراد بما

آتى به من الاحكام

التبليغية كما يشعر به

قوله آتى به وقيل

هي المبادرة من

الاحكام وبهذا

ظهر ضعف ما قيل

ان العلم بصدقه في

الاحكام التبليغية

لانه لو لم يصدق

لبطل دلالة المعجزة

واما في غيرهما فلا نه

ثبت بالدالة القطعية

عصمته عن الذنوب

فلا يكون كاذباً

وذلك لما مر من أمر

ذي اليمين وقوله

أتم أعلم بما ورد نياكم

ويجب تخصيص

ما آتى به بما آتى به

عمدا لاسهوا على

مما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال

تصديقه في دعوى الرسالة كان صادقا قايماً آتى به من الاحكام واذا كان صادقا قطع العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلال

وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تسميم الاول (قوله تصديقه) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعى اللوهمية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالدالة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا قايماً آتى به من الاحكام)

المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقاً للتعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين واما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بان يقال المراد أنه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة للدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فابن التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تسميم الاول الخ) يعني ان الصواب تسميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولنا حكم بان التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقه أي يريد ان يشارح من قوله تصديقه بالاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصد امته اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المائل فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب بلقائه بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاده بالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ عولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اماته فان قيل من أين علم انه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا اقتضى من ذلك بان لا يكون خارقاً أو

فتوقعه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر
هنا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع

اذلوجاز كذبه في ذلك عقلا ليطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية وأما
في سائرهما فالوجه في ايجاب العلم بها وهو انه ثبت بالدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا
يكون كاذبا (قوله فتوقعه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يخرج
الى ترتيب هذا النظر

لا يكون موافقا أولا يكون على يد مدعى النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذلو : بان
كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواهب حيث قال اجمع أهل
الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في ادل المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلحقه من الله تعالى الى الخلائق اذلوجاز عليهم
القول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه
وفيه بحث أما أولا فلأن المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على
صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم
فلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام اللاحقة لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه
انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلة القطعية
ان الانبياء عصمون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما
ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا يناقض الدلالة العادية
فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانه محرم
بان جيل أحدهم يتقلب ذهابا مع جواز عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذلوجاز
كذبه عقلا أنه لوجاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان قبض العلوم العادية
في نفسه وان لم يكن متافيا لها لكن جواز وقوعه بها متافيا لها على ما بين في محله أو قول
ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية
واظهارها على يد الكاذب ممنوع غير مقدور لله تعالى وان لم تطلع على وجه استحالة
(قوله هذا في الامور التبليغية الخ) يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمندعى عام وهو ان خبر الرسول سواء
كان في الامور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيها
عداها هو انه ثبت بالدلة القطعية أن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم فلا يكون
كاذبا في اخباراته لانه ذنب (قوله قيل عليه اذا تصور مخبره الخ) قائله مولا ناصلاح

بل من قيل قضيا
بقياساتهما فامل

(قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر إقادة النظر العلم مطلقا كالسمنية أو في الالهيات كالمندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلاليا لتلا يعزى الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الردان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا رد عليه ما أو رد على توجيهه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلال وأنه لا اختصاص له من الاستدلالات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب أن يقال أن مراد المصنف قر به من ١٤٥ الضرورات في قوة التيقن

(والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (أيضا) أي مثابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوس والبدهييات والمتواترات (في التيقن)

وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضا بالواسطة

الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في إقادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فأجابه العلم بدهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البيعة على المدعى واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول بحصل له العلم بضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار دينك المقدمتين بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم بأنه خبر الرسول أو لم يلاحظ بهذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله واجيب الخ) حاصله أن تصوير الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعى الرسالة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضا على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون إقادته

(١٠ عقائد)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لفال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت إذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضا هي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والاثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فصر التيقن بما لا يلائمه والاثبات بما لا يلائمه ولم قصد إخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الآخر حتى يصح أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناؤه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا ينبغي عن الثبات لأن الثبات يعني عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا ينبغي ولا يسمن على أن

والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ثم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا

العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالى ما حصل بالاستدلال لا ما توقف عليه والازم ان يكون تصور وجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل الحشى فيد بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل الضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكره في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف ان ادعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيد له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادته الدليل معلوما بالضرورة ولا يقتضى أن يكون العلم بالدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة (قوله والكل غلط الخ) أى السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعنى كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز أن يكون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين أى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله لم تصور الخ) بيان لمنشا غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالى محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان أنه خير بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خير الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فاعتبار عنوان محتاج الى الاستدلال واعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرق بين العنوانين فقلط الا ترى أن تصور خبره عليه الصلاة والسلام بان عذاب الفيرحق من حيث أنه خبره بدون ملاحظة أنه مبلغ لمفيد للعلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث أنه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم بالضرورة من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل الحشى ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك

المقصود المبالغة في افادة خير الرسول اليقين اخر اجال العلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضا ماسبق من أنه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالى وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولا يخفى ان قوله في التيقن مساححة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم

لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهى فامل

لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان مابلقه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة لثانية بديها كما ذكره فزعم أن يكون صدقه في الصورة الاولى أيضا بديها لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشا البدهاة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور المخبر بأنه رسول سواء كان في هذا الخبر أو لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان مابلقه فهو متسوع لجواز أن يصور المخبر بوجه الرسالة بأنه رسول من الله تعالى مع تصور المخبر بأنه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبارانه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان مابلقه فاللزامة مسلمة لكن الخشى انما يحكم بعدم جعل صدق الخبر بديها على التقدير الاول فامل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشى عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يمتنع الى الترتيب أنه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار أنه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديها من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى أن تصور المخبر بعنوان مابلقه الرسول يجعل صدقه بديها فيثبت يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أى من حيث أنه خير الرسول مع قطع النظر عن كونه مابلقه أو غير يدل على ذلك قوله وهو أى خير الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أى مابلقه الرسول بوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور مخبره بعنوان مابلقه يجعل صدقه بديها ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعنى ان نظير ما ذكرنا من اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديها أو استدلالا أنه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقتضية لحدوثه وثبت له الحدوث فقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظر باحتياجنا الى النظر واذا لوحظ بوصف المتغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديها غير محتاج الى الدلائل مع ان الحكم في كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البدهاة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان مقاله الفاضل الخشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى متنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى بعد أيضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى

أى عدم احتمال التقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بنشكيك المشكك

(قوله أى عدم احتمال التقيض) هذا المعنى يع الثبات فيلغوز كره اللهم الآن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لافى المسأل وفيه ما فيه

بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشىء فنشؤه قلنا التدبر نعم رد عليه أنه إنما يكون بديها لو كان ثبوت الحدوث المتغير بديها وليس كذلك بل محتاج فى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يع الثبات الخ) يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال التقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا وما لا على ما مر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لعموم الفائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بأن التيقن بالتفسير الذى ذكره الحشى أيضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العلم لا يوجب القاء ما لخاص اذ لا دلالة عليه أصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخل فى الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزاءه والاظهر أن قول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات الخ (قوله اللهم الآن يراد الخ) أى اللهم الآن يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال التقيض عدم احتمال التقيض فى نفس الامر بأن يكون قبيضة ممكنة فى ذاته فيخرج الجمل المركب وتقليد الخطى لان قبيضة ما محتمل فى نفسه وعدم احتمال التقيض عند العالم بأن لا يجوز وقوع قبيضة بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعلمه فى الحال فيخرج الظن ولا يندوز كالثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المسأل فيخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يع عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال التقيض هو عدم التجوز العقلي لا ما يعه والامكان الثانى على ما مر فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم المادية عن اليقينية لاحتمال تناقضها فى أنفسهم اذ ان جبل أحد معلوم لنا يقينا أنه لم يتقلب ذهبا مع احتمال قبيضة فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فإنه لا يجوز عند العقل وقوع قبيضة بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينه تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهران ما قاله القاضى الحشى من أنه ليس فى هذا الوجه من البعدشى بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال التقيض عند العالم وأما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت

فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله
يوجب العلم الاستدلالى معنى عن هذا الكلام لأن هذا هو معنى العلم عندهم

هذا الإدراك يشابه ذلك الإدراك في التيقن يتبادر منه أنه كذلك في الحال مع قطع النظر
عن ثباته في المسال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر أنه لا يزول بتشكيك المشكك في المال
في غاية البعد لأن منشأ البعد ليس إرادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال
بحيث يتم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع أن دعوى التبادر المذكور لا بد له
من دليل (قوله فالاولى الخ) أى الاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتاً أو غير
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطى هو الثبات الجزم المطابق الذى ليس
ثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره مخلاف المتعارف فالاولى أن
يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال
في المال بأن لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد
لزاله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
الواقع على مرفى تعريف العلم وفيه شىء وانما قال فالاولى إشارة الى أنه وجه الصحة
وهو أن يقال ان المقصود بالمبالغة في اقامة خبر الرسول التيقن اخر اجابا العلم الحاصل به
عن معرض التقليد فلا بأس بصريح ما علم ضمنا قال القاضى المحشى فيه بحث لأنه ان
أراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان أراد به الجزم
المطابق في الحال لافى المال توجه عليه ما أورده قوله وفيه ما فيه جوابكم جوابنا
أقول لا معنى لهذا التردد بلان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من
لزوم لزوم ثبات كرات الثبات فنشؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال
والمال وليس ثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب أنه لم
يطلع على وجه النظر وقال فاهو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى أن قوله يوجب العلم
الخ) يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على أن مقصود
المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة الخ ان العلم الحاصل
من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ
مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى معنى عنه اذ فهم منه ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
الخ يدل على ذلك لانه أورده بإلقاء الدال على أنه فذلك لما قبله أى اذا كان العلم

وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فواجهه التخصيص بالذكور والأقرب إن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكال الثبات

الثابت بخبر الرسول مشابهاً للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والالسان جهلاً إلخ أي وإن لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابهاً للعلم الضروري في اليقين أو تقليداً فلا يكون مشابهاً في الثبات فإنه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت إلخ أن العلم الحاصل بعلم معنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض أن يقال إن المقصود من قوله والعلم إلخ دفع إيهام حمل العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإنه وإن لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين إلا أن استعماله بمعنى مطلق الإدراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وإن ما قيل من أن الأدلة الثبوتية لا تنفي الأدلة الظن كان مؤيداً لإرادته وأما ما قاله القاضى الحنفى من أن العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور أعني صفة يحل بها المذكور إلخ وهو شامل لليقنيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشيء لأن تعميم التعريف المذكور بخلاف الاصطلاح إذا العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فأنما يصبح حمل العلم في قوله بوجوب العلم إلخ على تقدير أن يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً إلخ محمولاً على المعنى الأعم وهو باطل والآن تنحصر الأسباب في الثلاثة وأيضاً يجب التصريح في الحواس وغيرها المتواتر والعقل بأنه بوجوب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية إلخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح أنه لوجه تخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكور فإن جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن أن يقال وجه التخصيص الرد على من قال إن الدلائل الثبوتية لا تنفي اليقين (قوله والأقرب إن مراده إلخ) يعني أن الأقرب إلى فهم مراد المصنف من قوله والعلم الثابت إلخ أنه كان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض العلماء هذا مخالف لرأى المصنف لأنه لا يقول بالتفاوت بين اليقنيات في القوة والضعف كما سيحىء في بحث الإيمان أقول رأى المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقنيات لأن في القوة والضعف فإن وجود القوة والضعف بين اليقنيات يدهى ألا ترى أن تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على أنهم يحمل

(قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما بالكان جهلا بانتهاء المطابقة أو فلنا بانتهاء الجزم أو تقليدا بانتهاء الثبات فالقصد به بيان فائدة قيود التعريف وهذا اندفع انما لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكاً أو وهاباً بانتهاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل ١٥١ التشكيك كذا ذكره الشارح

في شرح التلخيص
(قوله فان قيل هذا
انما يكون في المتواتر
فقط) لا يخفى ان
ما ذكره من الاستدلال
والاجوبة لا تدخل
فيها لقوله والعلم
الثابت به يضاهي
العلم الثابت بالضرورة
في اليقين والثبوت
انما هي متعلقة بما
قبله فيستحق التقديم
عليه وبحصول الابرار
الاول ان افادة خبر
الرسول العلم انما هو
في المتواتر فلا يصح
عد خبر الرسول مطلقا
من أسبابه وذلك
المسوات يرجع الى
القسم الاول ويندرج
تحت فلا يصح عد
المتواتر منه قسما من
الخبر الصادق قسما
للخبر المتواتر ولو
في الامر على تدقيق

والالكان جهلا وظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام في اعلم انه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو يفيد ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فاعلم بقدا العلم لمروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان اعلم الحاصل به ضرورة انما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً لقوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان

وكانه اشارة الى ما يقال أن الأدلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأيد الالهي المستلزم لكمال العرفان المترفع عن شائبة الوم بخلاف العقلات الضيقة فان العقل يعارضه الوم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتعميل

كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ لا يفيدنا علم بقصد ذلك بناء على انه محتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعدا أما أولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة أنه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينية وأما بنا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو بوجوب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلال مع انه لا يقدم والاحق بالتفسير وأما ثانيا فلانه يجب حينئذ ذكر متصل بقوله والعلم الثابت وأما رابعا فلانه لا معنى لاثبات الفاء المشرقة بانه فذلك لما قبله وأما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والالكان جهلا الخ (قوله وكونه اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الضروري في

النظر كما هو أدب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالى وبحصول الجواب ان الكلام في اعلم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا يتحصر في الخبر المتواتر وبحصول الابرار الثاني ان ما علم ان خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر والمشاهد وبحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم بكونه خبر الرسول بالضرورة ولا مضمونة والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم بمضمونه بالضرورة

ومضمونه ليس محسوسا حتى يرتفع فيه اتواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الایراد الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرنا وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وإنما النافع الدافع من رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتر ما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتهام الایراد بأنه كإترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تنمية فانتظر غير بعيد * هذا فان قلت ما وجه قوله أو يسمع ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تهريره صلى الله عليه وسلم بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والهي منه صلى الله تعالى عليه وسلم لانه اذا أمر علم انه يحكم به واجب وعلم الوجوب ١٥٢ من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه

تكون اليقظة على المدعى وهو استدلالى * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا يتحصر

والافهذه الحديث مشهور لا متواتر

قوة التيقن الخ اشارة الى أن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوم مدخل فيها كما أنه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوم اذ الوم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدور وقال الفاضل الجلي هذا غلط لما تقرر في الأصول من أن الادلة العقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الاقفاط وان مقصود المتكلف بالمعارة ما ذاهل هو الحقيقة أو الجاز وليس لنا الى التيقن شيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الادلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن أنه يفيد بعد أن يحصل العلم بوجود دلالتها بطريق القطع ولا شك أنه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي فعدم شائبة الوم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والافهذه الحديث مشهور راجح)

أوما في حكمه ونوقش في جعل حديث اليقظة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن إيراد حديث متواتر أعياء طلبه وحديث من كذب على متممدا فليتبوأ مقعده من النار رآه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء

وابتات لتقيضها والخبر قدوم زيد عند

قيل

تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم منع واطوهم على الكذب اذ سرعة كل منهم عزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عدم من أسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الأسباب أيضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عدم من أسباب العلم والمراد بهامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والاخبار الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تتناول الدليل وضعا أو إرادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يوقف على عموم

القرينة لعامة الخلق الآن قال معنى كونه الخبر مفيد العامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم * فان قلت ما انفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولا ن خبر الرسول لا يتفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا تبقى اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا اضافت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويصحب على جمل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما به انا لافرق بينهما وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال راجعا الى سبب العلم الضروري فانه ينتج الحكم عليه بانه يوجب العلم ١٥٣ الضروري بخلاف خبر الله وخبر

الملك فانهما أيضا الاستدلالان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مساعدا للحكم

في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع أو الخبر المتواتر بما يرفع احتمال الكذب كالخبر يقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خيرا

عليه بانه يوجب العلم الاستدلال والوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمور الدين هو ما أخبر الله ا ما بلا

قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المعاصيد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بتواتر الا بعد تصحيح النقل عن هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور وثقته الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا أنه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بوجهه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي أنه قال ابن الصلاح رحمه الله تعالى عليه من سئل عن ابرار مثال المتواتر في الاحاديث أعياء طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده

واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر مجمع يحكم العقل بصدقهم لاحالة وفيه ان خبر أهل الاجماع الاستدلال في فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد دفع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يمين ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن معنى قول الجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة بالنظر الى الادلة الدالة على حجته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لا نقول دفع الشارح ما قبله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بينهما ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذا المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بان خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة قد تدونه في ذلك وان الاجماع اعماء يفيد العلم لو كان دليل الاجماع

مع قطع النظر عن القرائن المقيدة لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى أو خير الملك انما يكون مقيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خير الرسول وخبر أهل الاجماع

(قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذا الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقول ليس كذلك وقد بوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

من النار تراهما لا لذلك فانه قلعه من الصحابة العدد الجمل (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في المادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقول وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمرا خارجا عن الخبر موجباً لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المقيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقول اذا لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد بوجه الخ) يعني قد بين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاع الخبر كما اذا تحقق تسارع التوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقول مقيدا دائما فلا ذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقول عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها تدل على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مقيدا للعلم انما لم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدمه زيد عند تسارع قومه بقيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد له لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه هو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقول تلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك الخ) يعني ليس الامر كما قال الموجه اذا المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تحققه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر

في حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالا

(قوله في حكم المتواتر)

عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك أن القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال القاضى المحشى أى ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الأشخاص أو في بعض الأذهان مع أن الخبر المتواتر كان مقبولا معدوما من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع قرب اجتماع محقق الله العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخفقه الله تعالى فلا يكون قاده بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وما ذكرنا لدفع ما قيل في هنا شك كقوى وهو أن الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم إمكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عند يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والأحوال فيه قرب اجتماع محقق الله العلم عقبيه في مقام ولا يخفقه بعدم في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لاجمالا ولا تفصيلا أما جمالا فظاهر وأما تفصيلا فلكثرة واختلافها باختلاف الطوائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المهرورن بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فضال أيضا أن المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كافي العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبرا الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل أنه على هذا يدخل الخبر المهرورن أيضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمي على ضلالة متواترا

(قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ وقوله والخبر الصادق وهما وان خلا عن حرف التفصيل إلا أن وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدر قايما ولا يعد أن قال اما خبر ثالثا كيمن غير قصد التفصيل كذا الحكم بسببية العقل لأن في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهي قوة ١٥٦ للنفس بها تستمد العلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

(وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستمد للمعلوم والادراكات

يتناقى ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غير آلي الاصطلاح والظاهر أن قوة الشيء لا يجب أن تفارقه بالذات فليكن العقل قوة للنفس متفارقة لها بالإعتبار متحدة معها بالذات ويصح أيضا أن العقل لو كان موجب الاستعداد للجامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه موجب استعداد ادراك ما والعقل لا يتفك عن استعداد ما دام موجودا والظاهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده

لأنه كذلك في كونه خبر قوم بحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر والنظر في الإجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) * أن قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك كونه خبرا لأن وجه دلالة هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لأنه كذلك الخ) أي لأن خبر أهل الإجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل وتواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما إلا باعتبار أن كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبدية من غير نظر وفي خبر الإجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * الآية وفيه أنه إذا كان خبر أهل الإجماع قيد العلم الاستدلال فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه موجب العلم الضروري اللهم إلا أن يقال أن ذلك الحكم أيضا بطريق المسامحة أي بوجوب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل الجواب أن الحصر مبني الخ) يعني خلاصة الجواب أن حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فإن المراد بالمتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق إذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه إشارة إلى أن مقصود الشارع من ادخال خبر الله تعالى والملاك في خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في المتواتر بيان أن الحصر مبني على المسامحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بأن يرجع خبر الإجماع إلى خبر الرسول فإن خبر الإجماع بعينه خبر الرسول لأنه علم من طريق الإجماع ويمكن أخراجه عن القسم إذ ليس هو مقيدا بالنسبة إلى عامة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يعلمون الإجماع وكيفيته كذا قيل (قوله أن قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب

ويؤيده أنه وقع في التلويح أن

العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجهل والتقليد لأن العلم على ما حقق لا يتناول أولًا يتناول الظن على ما زعم الشارع ولا ينتقص بالحواس لأنها ليست قوة موجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة موجب استعداد الاحساسات أو المراد قوة الاستعداد إذ ادراك التلويح بها باعتبار

الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى قوهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند ١٥٧ سلامة الآلات) يعنى أن ما كـ

التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح أن العقل أطلقه

وهو المعنى قوهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر قلت وصف الشيء لا يسمى آلة وهو ما حمل الغير على المصطلح فبعد (قوله وقيل جوهر)

الحكما وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات لأن يقال للمعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد

العلم في الثلاثة أن العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب أن كان من الخارج فهو الخبر والافان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العمل وتعريف العقل يدل على أنه آلة غير المدرك لأنه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها ما يراها ضرورية أن قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب أنا لا نسلم أنه يفهم من التعريف أن العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة أصلا إذ لا يقال في العرف واللائحة أن حرارة النار آلة لاحتراقه بل إنما يطلق الآلة على الأمر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول أثره إلى متفعله وأما إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من أوصاف النفس فعمله إطلاق بحازي والافان نفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فتكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها إليها لكن بقى أن إطلاق الآلة على العقل معنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وأنه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجهه الحصر مستدركا إذ يكفي أن يقال أن كان السبب خارجا فهو الخبر والافان كان آلة فهو الحواس وأن لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وأن النفي متوجه إلى القيد وإنما نفي التعريف عنه مسامحة باعتبار أن له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الإدراكية فكانه المدرك ونظيره قوهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كنا أفاده مضى الفضلاء ولا يخلو عن نصف (قوله وأما حمل التعريف على المصطلح فبعد الخ) أى وأما الجواب عن السؤال المذكور بأن المراد بالتعريف المذكور في وجهه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفسا كما عن الآخر في الوجود فالعنى أن لم يكن آلة يمكن انفسا كما في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك أن نفي التعريف عن العقل بهذا المعنى لا يتنافى كونه قوة ووصفا للنفس لأن وصف الشيء ليس مغايرا لهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعد عن الفهم إذا المتبادر من إطلاق الغير هو القوى أعنى ما يكون مغايرا في الفهم على تقدير

والمفهوم أن متخالفان لإختلاف المذهبين فالعنى بالعقل قوتها تأثير عند الحكم وعند أهل الشرع أو فطرى يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جبري مادة الله تعالى ويوجه أنه أن أريد العلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة إلى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا

اختصاص للضروريات بتأثيرها وأن أريد العلم بالعقل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والأفلا حوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر

يدرك به الثابت بالوسائط والحسوس بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لأن المتبادر منه أنه عين
النفس والعرف واللغة على ١٥٨ مغايرتهما وفيه نظر لأن المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب أنه

مضروب به فالمتبادر
منه مغايرة العقل
للمدرك فوجه
التزييف أن كون
العقل جوهر أخفى
أما الواضح أنه قوة
للعلم جوهر كان أو
عرضا والمراد
بالثابتات مقابل
الحسوس والمراد
بالوسائط ما يقابل
المشاهدة ونعم
التعريفات والادلة
والحسوس التي
يترفع عنها الثابتات
والمراد بالمشاهدة
أعمال الحواس
لأنها لا أدراكها
ليس سبب أدراك
الحسوس (قوله فهو
سبب للعلم أيضا
صرح بذلك الخ)
يريد أن هذا الحكم
علم ضمننا حيث عد
العقل من أسباب العلم
الأنتم يكتفون به
وصرح به لمزيد
اهتمام بشأنه ويانه
وجود الخالقين وفيه

يدرك به الثابتات بالوسائط والحسوس بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح
بذلك لما فيه من خلاف الملاحضة والسمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في
هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلا أقل قيل (قوله سبب للعلم أيضا)
التسليم فهو غير صحيح لأن نفي التعريف بالمعنى المذكور أعما هو عن الصفات القديمة وأما
الصفات الحديثة فتغاير قلوب صوفائها لا يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بأن تعدم
الصفة ويبقى الموصوف على ما سيحكي بالتفصيل أن شاء الله تعالى والعقل مع النفس
كذلك (قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الثابتات والحسوسات
جميعا وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به إلا الثابتات إذا ادراك الحسوسات
بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لأن النفس مدرك لا مدرك
به اللهم إلا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قيل وكفى بالله وكلا
ولأن تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا إلى الثابتات وتجعل الإدراك
يعني الانكشاف والباء في قوله به للتعمدية فيكون المعنى جوهر تنكشف له الثابتات
بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الألهية أن العقل يطلق على القوة
التي بها الإدراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو
المشار إليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وإن حال قلوبنا بالقياس إليه كحال
أبصارنا بالاضافة إلى الشمس فكما أن باضاعة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك
باضاعة نوره تدرك المقولات فلا يظهر أن يجعل التعريف المذكور تعريف العقل بهذا
المعنى وإنما ضعفه لأنه بهذا المعنى ليس بمرادها لأن الكلام في العقل الذي هو من
صفات المكلف وسبب حصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ) يعني
أن العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل إشارة إلى ضعفه
أقول هذا إنما يتم إذا لم يكن العقل بهذا المعنى منكر الإطلاق العقل على القوة
المذكورة أمالو كان قائلها أو يكون مقصود من هذا التعريف أنه يطلق العقل على
النفس أيضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل
فقال له أقبل فأقبل الحديث وقوله عليه السلام أن الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة
فقال أقبل فأقبل فقال أدبر فأدبر فقال أنت أكرم خلقى بك أكرموك بأهين
وبك أعذب وبك أئيب قالوا ولي أن قال إنما أورده الشارح قيل إشارة إلى أنه بهذا

أما لا يريد به إنكار السمنية العلم بالنظريات وإنكار الفلاسفة
لنفسها إلا أنهم يصرح بذلك لافادوا أجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخير يشمر بالعموم وهذا ولوجمل

قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر اى العقل سبب لقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصدا وعموم بما يقبىه من التقسيم لكن يصح حينئذ ان هذا الحكم ليس تصرفا بما علم بل تأسيسا كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يقيد العلم بقسامه فالوجه أن مراده انصرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والستردد الناشى عن الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا ينحصر بالنظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما فى شرح المواقف فينبذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لشكرى النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المتكرون لا قاده بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يردده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب العلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضا فامل (قوله ١٥٩ بناء على كثرة الاختلاف

الاهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لفساد النظر
فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مقيدا للعلم
عدم قبيده بالضرورة أو الاستدلال أو نحوهما إشارة الى العموم فقيه رد للفرق المخالفين
(قوله بناء على كثرة الاختلاف)

المعنى غير مراده هنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم قبيده الخ) معنى عدم قبيد
العلم بالضرورة أو الاستدلال أو نحوهما بان يقول يقيد العلم في الاهيات أوفى معرفة
الصانع مع اتيانه معرفة بالام الاستغراق إشارة الى العموم بمعنى أن سبب لجميع أنواع
العلوم فاندفع ما قاده الفاضل الحشى من ان عدم قبيده إشارة الى الاطلاق لا الى العموم
لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم
تقييده هو الاول دون الثانى (قوله فقيه رد للفرق المخالفين الخ) تفصيل الشارح
السمنية وبعض الفلاسفة قاصرون المخالفين خمس فرق الاولى منهم المتكرون لا قاده
مطلقا والثانية المتكرون لا قاده فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لا قاده في
في النظريات فقط والرابعة لا قاده في الاهيات فقط والخامسة لا قاده في معرفة الله
الذى ذكر لان ابطال

مذهبهم أم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام الدينية أغنى عن الابطال من شبهتهم
ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفرقين تصرفا من لان كثرة الاختلاف في بعض الاهيات لو رفع الامان
عن جميع الاهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم
بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف باقادة النظر والحكم بالتناقض فيكون احدي النتيجةين حقا
والا لرفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية للاقادة لا قاده وتكون متكفلة لدفها * لا ناقول لا يلزم من
الاعتراف باقادة النظر وكون مفادها قاده العلم فان مزاحة جواز حقيقة النظر المعارض تنق حصول العلم من
النظر وهذا شبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تناق في الآراء فذكر التناقض لخصوصه وذكر
خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظر مع منكبرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة
فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال أنهم لا ينكرون اقادة النظر انما ينكرون اقادة العلم فباية

مقصودهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتتفع المناظرة معهم وينبغي مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظري في الدليل قوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من الشارح ما خذ ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتقاً على اثبات ما قام على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر مطلقاً ظاهر واما على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر الالهى فلا نه فيدان ذات الله ١٦٠ تعالى وصفاته لا تلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر

و بين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه لا لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاً له فانه ربما يكتفى بالاشارة بحرف منك مقدار البصيرة فان لم ترض بذلك فقد تسك من أهل الحساسة (قوله) فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا لا انكار لا افادة النظر مطلقاً فيما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة على

على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فيه اثبات ما قسمه فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا اما أن يفيد شيئاً

هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومة الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً

فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لا فادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعوا عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلاً لهم لم يكن يحتاجوا دعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) كما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئله من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضة لدعواهم أثبت بكونه من الالهيات بقوله لان هذه النسبة عدم المعلومة الخ ليحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بان لم لو كان ذات الله وصفاته معلوماً بالنظر لما كثرة الاختلاف وتناقض الا راعيه لكن اللازم مستف بالزوم مثله نظراً في الالهيات فلو كان مفيد العلم به لكان النظر مفيد العلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الالهيية والسلبية في افادته النظر عما لا يرضى بسماحه الاذان التكريمية (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه بما يلزم التناقض

وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئاً فلا يكون

فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا تنافي للفاسد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته قول فان قلت القول بان معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بمسألة المعارض والخضم غير معترف بمسألة دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام وأيضاً دليل يستلزم تقيض نتيجته كيف يصلح للالتزام قلت ما يوجب كون هذا الدليل قاسداً يوجب كون دليل الخصم باطلاً واثباتاً للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان يعترف بمسألة الفاسد فيصلح للالتزام فكيف معارضة الفاسد بالفاسد الكلام واحكامه بما لا يجده

فما بين الاثبات (قوله فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا ١٦١ لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في

قولنا الواحد نصف

الاثنين) لا يخفى ان

قوله كما في قولنا الخ

متعلق بقوله لم يقع فيه

خلاف فالحق تقديمه

على قوله وليس كذلك

وجمله قيد للمنفى رقة

لقلب ليس فيه رقة

وتحقيق قوله وان كان

نظريا يلزم اثبات

النظر بالنظر ان المراد

يلزم اثبات افادة النظر

بما يتوقف على افادة

النظر فان اثبات قولنا

كل نظر صحيح يفيد

العلم بنظر جزئي من

فروع هذه الكلية

المتوقفة على معرفتها

يستلزم الدور والقول

بان المقصود انه يلزم

من اثبات هذه الكلية

بالنظر الجزئي اثبات

هذا النظر الجزئي

بنفسه لان اثبات

النظر الكلي هو عينه

اثبات كل جزئي

جزئي تحته ومن جملة

ما تحته هذا النظر

الجزئي فالمراد بلزوم

الدور ولزومه

وهو متوقف الشيء

فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة * فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر

(قوله فلا يكون فاسدا) برده عليه ان افادة الالتزام لا تنافي العساذ في نفسه والحجج الالتزامية شائعة في الكتب والاقول بعدم افادتها قول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وهما توجيه آخر لكن لا يسهل المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) ان اثبات افادة النظر بافاده النظر وذلك لان القضية الكلية أعنى قولنا كل نظر مفيد

لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرها هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انما لا نسلم انه لو افاد شيئا يمكن فاسد الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيد الالتزام الحميم فانه معترف بان النظر يفيد العلم قبي هذا أيضا نظر يفيد العلم عنده فانه يفيد العلم والحجج الالتزامية أعنى المركبة من القدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والاقول بعدم افادته الالتزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يبايه (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصل بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصل بالا استدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض للذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضا اذ المقصود بالاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وافتاء هذا المجموع اما بافتاء نفس الافادة أو بافتاء العلم بها فاذا افادت الشبهة للذكور افتاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انما لا نسلم ان مدعى المنكر في نفس الافادة بل في العلم بالافادة وهو ما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت قبيض ما يدعى للنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام

على نفسه تحل من غير موجب

وانه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد أول تصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يبرع عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر بخصوص اثبات حكم ذلك الخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زعمه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه هنا (قوله وانه دور) أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص)

على تقدير المضاف والمعنى أنه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادة ذلك النظر بخصوصه لان اثبات القضية الكلية القائلة أعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر بخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر بخصوص يستلزم اثبات حكم هذا الخصوص بنفسه افادة العلم بأنه اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد يقال الخ) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر بخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بأن يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا عما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته ألا ترى أننا حصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع العفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر بخصوص استفادة العلم بان النظر بخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله وقد زعمه الشارح الخ) وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد إنما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم إنما يلزم من العلم بالزوم العلم بتحقيق الزوم ولا شرط الشيخ في الانتاج التفتن بكيفية ادراج الاصغر تحت الاوسط ليحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من اننا حصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع العفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها تلك النتائج (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف

المعتزفين بالاستدلال في غير الالهي (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) لا يبرع عنه بالنظر يمكن عليه

للاستدلال في أعماقهم وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالوجه في الجواب التردد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويمكن في سندا منع تفاوت العقول سواء كان فطريا أو عارضا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لانساق الاثبات التفاوت العارضي دون التساوت القطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار ما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة

الجواب عنه بوجهين أحدهما أن النظرى قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لأن نظرية قولنا كل نظر صحيح مفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد العلم ولا يتوقف الجواب على نقي التعبر بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أنه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يصح أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا أو لا يمكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر ١٦٣ معنى فلا بد من حل قوله لا يعبر

وكل متغير حادث مفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه

أسله اثابت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان الكلية يلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث أنه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذاهو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام

عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وأنه دورانه يستلزم الدور الحقيقي لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته والحال أن العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لأنه من فروعها والعلم بالقرع مستفاد من العلم بالأصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بأن يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لا نالنا سلم أن العلم بافادته النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالقرع مستفاد من الأصل بجمله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استزامة اياه وابن الاستزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المين فليس موقفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر ثم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازي (قوله حاصله ان اثبت الكلية الخ) بمعنى لاسلم

بل التوقف عليها العلم بافادته هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف * فان قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيد الا على انشاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى عندنا هو أن هذا القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يقرب على العلم بصدقها فالتنكير يدعى انشاء معلومة صدقها وذلك إماتة انشاء صدقها أو بانشاء العلم هذا ولا يخفى أن محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر إلى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا يساعده اليان أصلا ولا حاجة إليه لأن محصل الشبهة هو النقص الإجمالي لدليل مثبت افادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته

عنه بالنظر على عدم التعبر على الوجه الكلي لأنه مثال لاحد اعتبارين أدراجيه على أن المقصود قطع النظر عن كونه نظرا واقفا في الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث أنه نظري وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح مفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور

لتحقق الدور وأما إن المدعى ليس ضرور بافلاذع ماعسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه لا يجدي فيه النقض ١٦٤ أو قول يحصل الشبهة أن المدعى عما يجتمع العلم به فلو كان الدليل

فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (ومائت منه) أى من العلم الثابت بالعقل (البديهية) أى بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر

(قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب

انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظريات الشيء نفسه لان المتيقن هو افادة النظر من حيث كونه نظرا او المتيقن هو افادته من حيث ذاته لا نثبت القضية الكلية الثالثة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الثالثة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد ان المتيقن تلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان أيضا ممتثل تلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان ادراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خال فيه لتناير المتيقن والتمسك بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان أنه يجوز أن يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان شخصيته ضرور يا بعنوان كليته نظر بافلاذع في الجواب ولذا لم تعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما ورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ناجبة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضا قائل أن يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا أو غير هذا الاعتبار مثبتة على صفة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرة اذا أخذ موضوعها بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا أو غير هذا الاعتبار مثبتة على صفة اسم المتعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بدهاثة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بدهي (قوله ولاولى الغ) يعنى ان قوله بأول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب أصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فأول

بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يجتمع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) اشارة الى أن الدعوى كلية كما حققها الأستاذى لا مهمة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) له اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ أبوعلى ابن سينا في دفع دور أوردته الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال في دفع الدوران معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خال فيه أو الى ما زيفه به في شرح المقاصد (قوله

ومائت منه أى من العلم الثابت بالعقل)

تفسير جعل ضميره الى العلم الثابت بالعقل وكلمة بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابدائية أصنى أى مائت

من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بآول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيا
الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بمسوى العقل من الحس أو الخبر
فهو خارج من المقسم فن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لئلا تم تعريف الاكتساب فقد قصر نظره ولا يتجه هذه
الامور على تعريف السبب ولا يحتاج الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى
سبب نعم بقي قضايا قاسما معها فانه ليس بضروري بمعنى الاول ١٦٥ ولا يمدان يقال قضايا قاسما

معها ضروري غير
اكتسابي فهو داخل
في هذا الضروري
وليس المسراد
بالضروري الاولى كما
توجه بعض العبارات
بقي ان الضروري
والاكتسابي لا
يخصان بما ثبت
بالعقل فلا وجه
للتخصيص ويمكن
ان يجعل بيان المتن
لما ثبت من العلم
بعد استيفاء الاسباب
ويكون قوله وما ثبت
بالاستدلال بمعنى
ما ثبت بالاستدلال
مثلا بان يكون ذكر
الاستدلال لا
لخصوصه ولا دعوى
وجه التارخ ايضا من
جعل ذكر الاستدلال
خارجا عن التمثيل

(فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء أعظم من جزئه)

وجعله تفسير الاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري
كالعلم الخ)

تفسير البداة متناف لا آخره فالاولى أن يقال لا يحتاج الى سبب أصلا اذا العلم الحاصل
بأول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن
أن يقال ان المراد بالفكر المعنى القوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من
فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الوجه الخ) يعني جعل
قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيراً أو بياناً لاول التوجه فليس المراد بآول التوجه أن
لا يحتاج الى شيء أصلا كما يفهم منه ظاهر ابل أن لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائم
تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل
في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله
ولا يصحح أنه ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب
لجواز أن يكون حصوله بالحس والتجربة الخاصتين استعمال الحس قال بعض
الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما
يتعلق بمسوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مختلف لما مر في وجه حصر الاسباب
في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى
العقل فانه المنقضي الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب
مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال
لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم لما قررنا البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس
فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله

والالورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجزء ان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بان كل
الشيء أعظم من جزئه) الكلي المجموع بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الى التكررة ولذا
قيل كل الزمان ما كؤل صادق بخلاف كل زمان ما كؤل والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء باي
عنه قوله من جزئه اذا الظاهر حينئذ منه أو من الشيء هو الحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ونوع جعل المحكوم
به أزيد لم الكل ولا يخفى تخصيص الشكل بماله مقدار اذا لماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس

أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الحيول والصورة فإن الجسم ليس أعظم من الصورة إذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تتجزأ فإنه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء
 الآن يقال المراد بالكل كل ١٦٦ الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في

الجزء فان المذكور في
 القضية جزؤه و بعد
 فيه انه لا بد من تصور
 معنى من وان القضية
 لو كانت كائنة لا بد
 من تصور الصور
 والافراد وانصاف
 الافراد بفهوم الكلي
 ولو كانت مهيئة لا بد
 من تصور الافراد
 والانصاف لا يقال
 لا بد من ضمير
 في المحمول ومن
 ملاحظته لانه أمر
 اعتبره التحويين
 وبمزل عن اعتبار
 العقلاء أو ما حديث
 انه لا بد من تصور
 النسبة ايضا مشهور
 وتكلف الجواب
 عنه مسطور وينفى
 فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاظم لا يتوقف على شيء وعن توقف فيه حيث
 زعم أن جزء الانسان كاليه مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل
 والجزء (ومانبث بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة
 على المعلول
 الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى
 الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور الثابت بالعقل
 يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم أن يكون حال بعض
 العلم الثابت بالعقل كالنجريات والحدسيات مهملا
 كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف
 وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح
 بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المقصر
 بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله واستعرفه (قوله
 ويرد عليه الخ) أي رد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضرورة ليس موافقا له
 بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
 لكونه كسيفا فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد
 ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة
 الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقليب الحدة والاصغاء
 في الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسمين
 للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله ان

المثال

عن التمرض به ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان

قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد تورم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل
 قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالفاء ان جزء
 الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاوجة فلا
 يكون أوليا والاف كيف يتصور عاقل زعم هذا واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء ودون عدم تصور
 معنى الاظم فقيه خفا ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب علم تصور رشي عنهما لانه لا يمكن

تصور أحدهما دون الآخر على أن لحل العبارة على عدم تصور واحد منهما ما ساوا الظاهر أنه أراد المقابلة فإن جر
الإنسان يكون أعظم من كلفه في وقت ما فوضع كلفه في زمان عظم الجزء (قوله كما أثار أي نأرقلم
أن لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار إلا كونه معلولا وليس مدلول ١٦٧ لنا ذلك بل وجود الدخان

لعلاقة العلمية والمعلولية

فإن صواب فعلهم وجود
الدخان وكذا قوله كما
أثار أي دخانا فاعلم أن
له نارا على ما في بعض
النسخ والصحيح
نسخة فلم أن هناك
نارا فلا حاجة إلى

تقدير رؤية النار يعلم
رؤية الدخان ولا إلى

تقدير رؤية الدخان

بعدم رؤية النار

والا لم يكن هناك

علم استدلال لأن

المثال رؤية النار

المتبعة للعلم بالدخان

وهذا لا يتصور

مع رؤية الدخان

وكذا المثال رؤية

الدخان المستتمة للعلم

بالنار وهذه لا توجد

مع رؤية النار (قوله

وهو مباشرة الأسباب

بالاختيار كصرف

العقل) يراد بمجمل

العقل متوجها إلى

كما إذا رأى نارا فاعلم أن لها دخانا أو من المعلوم على العلة كما أثار أي دخانا فاعلم أن
هناك نارا وقد ينحصر الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي
حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلالات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا اكتسابي في أهم
من الاستدلال لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس
كلا بصر الحاصل بالتصديق والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي
ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدور للمخلوق

فالأولى ما في بعض الشروح من أن البدهة عدم توسط النظر لأول التوجه والضروري
يقابل الكسبي الاستدلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ)

المثال المذكور أي يرد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون
حاصلا بدون مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض المعلوم من التجريبات
والحدسيات متروكة اليان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه
حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على
الحس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل
ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلي من أن لا نسلم أن
الحدسيات والتجريبات متروكة اليان لدخولهما في الكسبي فإن المراد بالكسبي
ما يكون لمباشرة الأسباب مدخل فيه ولا شك أن استعمال الحس وتكرار المشاهدة
مدخل فيه على ما بين في محله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي
المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الأسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال أن
التجريبات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها وإن كان بواسطة الحدس
والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعاقب غرضهم بتفصيلها على
ما مر في وجه حصر الأسباب ولما جعلوها مما ثبت بالعقل وإن كان لاستماتة الحدس
والتجربة بمدخل فيها (قوله فالأولى الخ) يعني أن الأولى أن المراد بالبدهة عدم

ما قصد العلم به فارغ عن التفرقة قوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو سبب آخر بالاختيار إلى
صرف العقل كالأصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما يتوهم أن تقييد مباشرة
الأسباب بقوله بالاختيار يقتصر بما علم ضمنا والافهول لا يكون إلا بالاختيار يرشدك إليه قوله فيما بعد وهو
مباشرة الأسباب والأظهر أن التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتداع على معرفته سابقا بل أراد مباشرة الأسباب

في الحجة بالاختيار فإنه يكفي ذلك ١٦٨ وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب

المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورة بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن أن يكون معنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة قال قول بها لا يوافق مسلكت المتكلمين على أن الحكم بان في الحس أمور لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى أنه قال صاحب المواقف أن النظرى يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظرى أخص

كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انقسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروري بالكنز رد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا تعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له

توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فلاولى الخ إشارة الى ان ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما يتناء (قوله كلمة ما عبارة غلط) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من أقسام العلم الحادث والحادث يستلزم الحصول لا ما يعى الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقص بالعلم بحقيقة الواجب فإنه وان كان يصدق عليه أنه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدور للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى أنهم لم يجدوا أنه تعالى يخلفه بعد استعمال أسباب العلم لأن حقيقته ليس بمحاصل بالقول فمن قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يتمتع العلم بحقيقة الواجب لمات شىء لأن القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونيد من المتأخرين والمعروف بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بمحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة وأما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة توجب تميزا أو يتكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فبانهم فيجوز أن يكون التقييد دفع ذلك الابهام وأما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصغرى والسكرمر اورد رؤية الاحوال الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور أخرى يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا تعلم بتفاصيلها

طريق اختيارى سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختيار يسوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين
والتصفية قلما تنفى بها طاقة البشر والحس لا يكتفى في الحسيات على ما عرفت فان تم اذ كره من تحقيق المذهب
فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلال) يعنى لا لخصوصه بل لكونه
نظري ياد الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلال (قوله فن هنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون معنى الجملة ١٦٩ اكتسابيا انكار أمور ولا تعرف

وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أى حاصلًا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا أى حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام
صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحده الله في نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده ونفي أحواله واكتسابى وهو ما يحده الله
فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل بأول النظر
من غير تفكير كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم
وجوابه أن الشارح حل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي
استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر
الخ) يشير الى أن الكلام في العلم التصديقي وأنها قسبان منه (قوله فظهر أنه لا تناقض)
ولا زمان حصولها أحصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها
فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر
المقدور لنا وليس لآخر مدخل فيها والقول لا يجوز ههنا أن تكون أمور يتوقف
عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والجواز أن يكون
البدسيات الأولية أيضا موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع
شبهة أوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح
حل التعريف الخ) حاصله ان من ادرج الحسيات في الضرورى عرفه بما لا يكون
القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل

الاكتسابى ما هو بمباشرة النظر والمنقسم الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثانى أعم من الاول ويعده أيضا
أنه أفسر الضرورى في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين
متخالفين يقتضى أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضرورىته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح
من أن للضرورى معنىين هذا والتقسيم الحاصر في الضرورى والاستدلالى العلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا البقاء
التصور النظرى واسطة الآن براد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تامل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من
غير تفكير فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الأوليات ولا يقدح في التقسيم

بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقامعنى فى القلب بطريق الفيض
(ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق)

وجه التناقض أنه جعل الضرورى فى مقابلة الكسبى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل
من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسم الشئ قسما منه وحاصل
الدفع ان القسم ما يقابل الاكتسابى والقسم ما يقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى
كيف يتخيل التناقض ابتداء قد مر ان العلم مطلقا لا يكون الا بالاسباب وصاحب
البداية جعل الكسبى ما يكون مباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم
قسم ما هو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم
الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة فيتناقض

(قوله والالهام
المفسر بالقاء معنى
فى القلب بطريق
الفيض) وقد يزداد من
الخبر لتخرج الوسوسة
ويمكن أن يقال
استغنى عنه لأن
الإلقاء من الله تعالى
لأنه المؤثر فى كل شئ
فقوله بطريق الفيض
يخرج الوسوسة لأنه
ليس إلقاء بطريق
الفيض بل إلقاء الله
بمباشرة سبب نشأته
الشيطان وقيد الالهام
بالمفسر لأن الالهام
يعنى الاعلام وهو
الاعم يكون سببا عند
أهل الحق لكنه راجع
الى الخير الصادق

الحسيات فى الضرورى لتوقعها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات
فى الكسبى عرفه بما يكون للقدرة دخل فى حصوله والضرورى بما لا يكون كذلك
فدخل الحسيات فى الكسبى لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة
مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية
فلا تكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقعها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد
بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى
ليس كذلك وعن الثانى ان اللازم بما ذكر ان تكون الامور التى تتوقف عليها العلم
الكسبى غير مقدورة لان يكون قسم العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ)
حاصله أنه جعل الضرورى أولا مقابلا للكسبى ثم جعل قسما من قسمه أعنى الحاصل
بنظر العقل فيلزم كون قسم الشئ قسما من قسميه وهو يستلزم التناقض اذ يستلزم
الاول ان الضرورى ليس باكتسابى ومن الثانى أنه اكتسابى وحاصل الدفع منع لزوم
ما ذكر للتفاير بين القسم والقسم (قوله وليت شعرى الخ) يعنى ان دفع التناقض فرع
تخيله وهما لا يتخيل التناقض وان جعل الضرورى لمعنى واحد وهو ما يقابل
الاكتسابى لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم
الى الضرورى والاستدلالى قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر أنه لا يتصور
حصول العلم سواء كان ضروريا أو نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحده الله تعالى فى العبد بلا توسط
اختياره وصرف أسبابه الى ما يحده بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطابق
الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المحققة فى الضرورى والاستدلالى على

ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلاً نعم رد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسير قوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما هو الظاهر من قوله وأسباب به أى وأسباب العلم من غير قيد بالمباشرة وغيره الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أى توجهه وملاحظته الى الضرورى والاستدلالي ولا شك أنه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء أقساماً منه اذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسبي ويكون الضرورى قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون على وجه المباشرة كإثبات الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحوالها حاصله بملاحظة العقل التى ليست بمقدورة العبد أو يكون على وجه المباشرة كإثبات النظريات واليدييات التى سوى الوجدانيات فانها حاصله بملاحظة العقل التى هى حاصله بالتقصير والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً وما حصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمعنيين المذكورين أولاً وانها تسمى تحريراً كلام الخشى (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أى ولو سلم ان المقسم هى الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز أن يكون نظر العقل الذى لاجل قيد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورى والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلًا في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلاً وبما حذرنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد قولنا الحيوان اما أبيض أو أسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لا نموان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق ألا ترى ان الابيض الذى هو قيد يحصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى (قوله نعم رد على التقسيم الثاني الخ) يعنى نعم ان الضرورى في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم

(قوله حتى يرد به الاعتراض على
به الاعتراض على
حصر الاسباب
في الثلاثة) فيه أن
السبب المحصور سبب
العلم لعامة الخلق وهو
ليس بسبب كذلك
انفاقا أن أريد نفي
السببية مطلقا ليصح
اذلا اشتباه فيها ولو
أريد نفي السببية لعامة
الخلق فلا معنى لتقصيده
بأهل الحق إذ لا مدعى
لمعوم سببته والاولى
أن يراد نفي السببية
مطلقا اذ الكلام في
الاسباب الظاهرية
العادية والعلم الإلهامى
من السبب الخفى بلا
توسط سبب ظاهرى
سوى العقل (قوله
الأنما حاول التنبيه
على أن المراد بالعلم
والمعرفة واحد)
وأكد هذا التنبيه
بأن زاد في مفعوله الباء
الذى زاد في مفعول
العلم وفيه أنه قد تخصص
المعرفة بالعلم المسبوق
بالمجهول وقد تخصص
بالتالى من ادراكه
تحلل بينهما جهل

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى أن يقول
من أسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد
لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات أو السكليات والمعرفة بالبساتط
أو الجزئيات

(قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض
صحیح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

يحمل عليه يلزم التناقض بل لا جمل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب
مباشر لم يصب حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري وأنه استدلالى لخروج
الحدسيات والتجرييات ضرورتهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في
الضرورى لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا فى
الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير
احتياج الى تفكر نفس الاول التوجه فيحصل للضرورى معنى آخر وهو ما حصل
بدون تفكر فالباعث على حمل الضرورى على معنى آخر ليس لزوم التناقض على
ما ظن بل عدم استقامة الحصر وأما الحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على
المعنى القوى أى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات
والتجرييات داخلة في الاستدلالى ولم يحصل للضرورى معنى ثان لأن تشبيهه
للضرورى الحاصل بأول التوجه بقوله السكل أعظم من الجزأين عن ذلك لا احتياجه
الى الالتفات المقدور وتصوير الطرفين المقدور وبما حذرنا لك ظهور ان ماقاله الفاضل
الحشى وأنت خير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجرييات وسائر
الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضرورى ولا شك ان الضرورى باعتبار
كونه مقدورا حاصلابا مباشرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقد كان الضرورى قسما
للاكتسابى فيلزم ان يكون قسم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعد عن
المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات
والتجرييات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان فى
حمل الضروريات على المعنى الثانى دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى
كلامه بل فيه دفع لبطان الحصر وأين هذا من ذاك واعلم ان مقصود الحشى من قوله
وليت شعرى كيف يصح التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يضل
التناقض الذى يقضى الى اعتبار المتين للضرورى نعم فيه اهمام التناقض لكنه
يرتفع بادنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ) يعنى لو كان الالهام من الاسباب

(قوله الآن تخصيص الصحة بالذك كرمي الواجهة) يمكن أن يقال لا مجال انكار أن الالهام يكون سببا للدراك
انما النزاع في أنه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الى أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع
أو لا فنبه بادراج الصحة على أن هي السببية ليس لأنه لا يكون سببا ١٧٣ للدراك بل لأنه لا يكون سببا

لعرفة صحة المدرك
وكان من موقفي في خطه
سببا انما هو
بعض الانبياء كانوا
أنبياء بالالهام وعلى
هذا ينبغي هي سببية
الرؤيا بالعلم أيضا إذ
بعض النبوة كانت
بالرؤيا وقوله يصلح
للازم على التفسير
الاولى أو يصلح لان
أحد التقيد بن كافي
وكلمة قد في قوله قد
يحصل به العلم للتحقيق
ولا للتقليد والافلا
يرد لان الكلام في
سبب العلم لامة الخلق
وفي كون التواتر
صالحا للازم على
الغير نظر لان مصداقه
العلم والغير ان يقول
يحصل الى العلم من
خير هذا العدد من
شرط عدد اخصا
يصلح عنده للازم
الغير والتعرض بخير
الواحد العدل مما

الآن تخصيص الصحة بالذك كرمي الواجهة ثم الظاهر انه أراد أن الالهام ليس سببا يحصل
به العلم لامة الخلق ويصلح للازم على الغير والافلا شك أنه وقد يحصل به العلم وقد ورد
القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألمني ربي وحكي عن كثير من السلف
وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل
الزوال فكانه أراد بالعلم ما لا يشملها والافلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة
(قوله الآن التخصيص بالذك كرمي الواجهة) قبل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما
قال الشاعر * صبح عند الناس اني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر
وفيه استدراكا وبها خلاف المقصود (قوله فكانه الخ)

المفيدة العلم بالنسبة الى عامة الخلق لطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه
الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفصيلها وكان الحالك في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة
الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لامة الخلق فلا يكون
داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره
(قوله الآن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بهما الشيء
أيضا والتخصيص يوم كونهما من أسبابها (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر الخ) لان
التبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يمكن أن
يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في
التصديق فادراج لفظ الصحة إشارة الى هذا (قوله وبها خلاف المقصود) لان الصحة
تقال على ما قابل الفساد وعلى ما قابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع
ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ابهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء والحكم الذي هو
الواقع والواقع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسر هاهنا في شرح المقاصد في بيان تحقيق
معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وقائدهم ارجاها الاشارة الى أن المراد
بالمعرفة التصديق انتهى ولا ينبغي ان ما ذكره الخشي قوله وجوابه الخ رد عليه فان حمله على

لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقده فانه يعتقد الاعتقاد
الجازم الذي قيل الزوال وقوله فكانه أراد بالعلم ما لا يشملها يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تميز الاعمى التقيض
لا صفة يتجلى بها المذكور بل قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال أن
يكون العلم عاما وتخصص الاسباب بالاسباب المعتد بها فن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله والافلا وجه

يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا يناق في قوله كان (قوله قال عالم) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها
وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو اتقى أحدهم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه
بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح
استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء عقلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للأفراد فالعبارة
الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما تناول الاشخاص ولا يقال لزيد علم ولو كان
المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله
من الموجودات على معنى من ١٧٤ أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكتفي في التعريف

حينئذ من الموجودات
وقد ذكر ما سوى الله
تعالى اطالة الثالث
ما قيل ان قوله مما
يعلم به الصانع ضائع
لاقائمه فيه واجيب
عنه بأنه زائد على
التعريف اشارة الى
وجه التسمية
والاحسن ان يقال
العالم اسم لاجناس
الموجودات لا مطلقا
بل من حيث انها يعلم
بها الصانع وان قال
هو لاخراج الصفات
من غير حاجة الى
الافتناء على ان الصفة
ليست غير الذات
ولاخراج مجموع
واجب والممكنات

(والعالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع

كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما هو المشهور ولا يلزم الاستدراك

معنى المطابقة خلاف التباين وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة
معتبرة في مفهومه واهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم
الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينات حيث حمل التجلي على
الاكتشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلامعنى لا يراد كلمة كأن المشعرة
بالظن (قوله فتأمل) وجه التامل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحها والعلم قد يطلق بمعنى
الادراك مطلقا فيشعرا على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي المح
حيث عمم التعريف أولا وخصمه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة
صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر والمقدرون بالصدق
والالهام وخبر الاحدواثر والصادقة قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المتعددة
بها المقيدة للعلم بلا تخاف وهذا القدر كاف لا يراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية)
أى اعاد كرهذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق
من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالظاهر لما يحتج به ثم سمي بما سوى الله تعالى
من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أى ليس جزأ من

من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات التعريف
لانهما غير الذات لانها ليست بصفات ولولم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن في
اعتباره في مفهوم العالم دخلا في انيات المحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على
كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا القدر أيضا متعدد على سبيل التبدل
اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزياة كل موجود والمصنف اراد هذا القدر قرينة قوله بجميع أجزائه
محدث وانما خص الزيادة به ليستغنى في الاستدلال عن اجل التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان
التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكم لنهاية الى قدم بعض العالم

(قوله يقال عالم الاجناس وعالم الاعراض) به على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره فمعلوم ما رجحه الكشف من كونهما لدوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجوده والواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بخص عر فهم على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى معنى به عند الاشاعرة قلنا هاهنا عين الذات عند المعتزلة وخر وجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات ادلا وجوده للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير ١٧٥ حاجة الى التمسك بانها ليست

غير الذات وانما الحاجة لاجراج جنس الصفات قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها فتن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا بد انه بقى اعراض السموات والارض ولا يحتاج بدخول اعراض السموات في

يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها

(قوله يقال عالم الاجسام) اشار الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فريد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها

التعريف حقيقة عند الشارح والايانم الاستدراك لا يحمل التعريف على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومانعاً بدونه والمشهور أنه جزم عنه بناء على حمل التعريف على المعنى النحوي واخراج الصفات به ادلا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور أولى لان حمل التعريف على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان التعريف المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكره من مجزئيات المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

قوله وما فيها لان في اما أن تكون بمعنى محض موضع العرض واما ان تكون بمعنى محض المكان والجمع بين العنيين لا يصح (قوله أى مخرج من العدم الى الوجود) للحدوث تفسير ان أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجودات فيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود فلا نسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فقد اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه

(قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بامور خارجية عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبداً وأما الصور النوعية فتدعى بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بامرها بل لا بد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصور تمتشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية ١٧٦ كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية

لا يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عديم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذ عرفت هذا ظهر لك اختلاف ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى يجوز واحد دون نوع النار مثلا لكن بشكل يبقاء صور الاستفسات الموجودة بالذات في أمزجة

وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط نعم أطلقوا لانها اسم للكل واللامصاح جمعه (قوله لكن بالنوع)

يأنا للوصول الى قوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في نفي معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انها اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعني كونه ماسوي الله تعالى فان القول بعدم الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر و بكر وعلى كلها (قوله لا أنها اسم للكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى أنه ليس اسما للمجموع واللامصاح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يهنا رايه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكره نوح حزانة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضيه كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث فقيه اشارة الى ان كل

جنس

المواليد القديمة بالنوع فكان

الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا على أنه لا اشكال يبقاء الصور المذكورة لان المدعى أنها لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي لا امتناع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وبما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضا

(قوله لانه) أى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والالم يكن زيدا وعينا ولا العرض عالما قم بذاته والالم
 يمكن العرض الشخصى عرضا وهذا التردد دليل الحصر وقوله وكل منهما حادث كبرى لقول المصنف اذ هو اعيان
 واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير مستج
 لاختلاف النتائج فى قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء العالم لانه لا يتبع ان العالم جزء
 للعالم فينبغى أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث يتبع ان كل
 جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو اترزم كونه عينا لا دخل
 فى حصر العين المركب فى الجسم وله تمتعستانى ويريد قوله ولم تعرض له المصنف انه لم تعرض لليان لانه لم
 يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطلوبة فيكون مما تعرض له ١٧٧ وكون المختصر مقصورا على

المسائل يكذب قوله اذ

هو اعيان واعراض
 الآن يجعل القصر
 ادعائيا للحاق النادر
 بالمعذور والقصر
 الادعائى يكفى فى
 بيان عدم لياقة
 التعرض له وقوله دون
 الدلائل يفيد نفي
 القصر على الدلائل
 والقصود نفي
 التعرض لها (قوله)
 فلا اعيان ما أى ممكن
 به بافرااد الممكن على
 ان التعريف انما هو

القول بحادث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى التعديل لا بمعنى سبق العلم عليه
 ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أى العالم (أعيان واعراض) لانه ان
 قام بذاته فعين ولا تعرض وكل منهما حادث لساثنين ولم تعرض له المصنف رحمه
 الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل
 دون الدلائل (فلا اعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم
 المشهور أن الصور النوعية المنصورة قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار
 مثلا لكن يشكك بقاء صور الاسطقسات الاربعة فى أمزجة المواليذ القديمة بالنوع
 جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى يتركب منها فى الخارج ومعنى
 تركبها منها فى الخارج تركب جميع جزئياتها منها كما قال جنس البيت مركب من
 الجدران والسقف فهو باق فى الرد على الفلاسفة هذا والفضل لا فى توجيه عبارة المتن
 وجوه تركها عما تخافه الاطناب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور
 ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح ان يقول
 وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة للجسمية للمناصر قديمة

(١٢ عقا) (المفهوم لا للأفراد فلا اعيان جرد عن الأفراد وتقل بلباء التعريف من الجمعية الى الأفراد وجعل
 ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن
 لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم
 بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله ماعبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع أجزائه محدث وإياك
 وان تقول لا حاجة الى تنقيدها لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين
 يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون هذا المعنى بعد استناده الى الممكن أو الحوادث أو جزء العالم ولهذا قال
 الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته هو فيه ما فيه قيل تعريف العين يصدق على المركب من عرض
 قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيما نَحْز هذا المركب بعينه تحيز أجزاءه بعضها تابع لتحيز شيء
 آخر وبعضه ليس بتابع لتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من

الممكن وهذا من أجماع القسامين (قرله ومعنى قيامه بذاته عند التكلمين أن يحيز بنفسه الح) المشهور التحيز
بإذات غيره الشارح إلى التحيز ١٧٨ بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشار إليه بالإشارة الحسية

بـالذات بانه ها أو
هناك لاعدم كون
اتحيز معمولاً لتحيز
شيء آخر حتى يرد
تحيز المين الكل فان
تحيزه تابع ومعلوم
لتحيزات الاجزاء
كـان الكل معلول
الاجزاء ولعل
المحكمن خالفوا
الفلاسفة في تعريف
القيام بالذات لتخرج
الصفات القديمة عن
العرض تحاشياً عن
اطلاق العرض عليها
ولم يحتزوا عن
خروج الصفات
المجردات الحادثة
عن تعريف العرض
لعدم قولهم بوجود
مجرد حادث وأما
المتأخرون ومنهم
القائلون بمجرد النفس
فيشكل تعريف
المين عندهم بعين
المجرد وكذا تعريف
العرض يشكل
مخرج اعراضه ولم

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يعجز بنفسه غير تابع تحجزه لتحجز شيء آخر بخلاف العرض فان تحجزه تابع لحجز الجوهر الذى هو موضوعه أى عمله الذى يقومه فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف يتوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعتمد الا بالموارد خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بحسبها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر أنواعاً المتضمنة للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية وبالس صورته النارية وبالعكس حتى يجوز وان يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات افلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أى العناصر الاربعة قائماً باعتبار تركيب الجسم منها تسمى اسطوانات و باعتبار تحليلها عناصر فى أمزجة المواد الثلاثة أعنى المعادن والنباتات والحيوانات الندية بالنوع قائمهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها فى أمزجة المواد ولذا اتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركرها وهى قديمة بالنوع وعدم بحسب تواردها الشخصية من العام الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها والامتنع لو ايدى القديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس ونحوه يحدث نوع النار لم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلاً الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافى أعنى التدرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالاضافة الخ) أى قيده بالقيام بضافه الى العين او الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحجزه بنفسه اذ لا تحجز الواجب (قوله لا يخفى الخ) يعنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين

بشكل علمي الحكماء دخول الصفات

يشكل على الحكماء دخول الصفات
القديمة في تعريف المرض لاهلها يعتزون بها (قوله أى محله الذى يقومه) الملازم لتعريف المرض بما تحمضه
وعرض

القديمة في تعريف المرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أى محله الذى يقومه) الملائم لتعريف المرض بما نحيزه

تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمبتوع في التحيز وانما يقيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لهم لا يعترفون به فولاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقع فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا ان يكون وجوده هو وجوده في

١٧٨

الموضوع وفسر بان معناه علم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه

الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل

يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين (قوله هو وجوده في الموضوع) أى ليس أمرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه قيام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير

الاتحاد حقيقيا وزد بان يصح انه وجد العرض قيام بالحل

وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة القارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرفة أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررتك اذ دفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية

فصححة تخلل الفاء تشهد بالمعارقة بان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته

معتبرة في قسم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتيم أن لو قرر عبارة الحشى بانه يحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينامع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال

لغيره هذا ويترجم ايضا انه لو كان وجود العرض مجردا لقيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قائم بالغير

المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينامع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرفة لا يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في القسم كالايتحى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة

اعتباري قائم بالغير عرضا واما قوله ولهذا يتمتع الانتقال عنه فقيه ان امتناع الانتقال

عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها أمر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزا للموجود واجب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في

لانه قائم بالحل فو انتقل فاما أن يقومه

المعروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئها الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله ليس أمرا آخر بل عين وجوده الخ) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم

الحل الآخر فيلزم تحصيل الخاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ملا وأما الحيز فهو الارتفاع التوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاه

كذا اخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم ١٨٠ قدر مشتركة شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى

قيام الواجب بذاته
عندهم غير معنى قيام
الممكن بذاته (قوله
ومعنى قيامه بشئ آخر
اختصاصه به الخ المراد
بصورته الاول هنا
صيورته نعمت اما
بالاشتقاق أو المركب
وردا للصورة فانه يصح
أن يصير نعمت بالمركب
فيقال ذو صورة تالان
يراد بالجبرور بالباء
في قوله اختصاصه به
اخذ النعم لا الشيء
وهو بعيد (قوله وهو
ماله قيام بذاته من
العلم) اشارة الى ان
الضمير راجع الى
الاعيان والتذكر
نظرا الى انه مذكرفي
المعنى وأشار فيه الى
توجيه آخر لكلمة
ما في تعريف الاعيان
سوى ما ذكره وهو
جملة عبارة عن جزء

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل قومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعمت والثاني متعونا سواء كان متجزيا كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) أى ماله قيام بذاته من العلم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابل من ثلاثة أجزاء لتتحقق الابداء الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية أجزاء امكان ثبوتها لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله أعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا

ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزها في الاشارة الحسية والشارح فسر به بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الجز فان وجوده في نفسه أمر وجوده في الجز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه قائم بالجسم وتخل اثناء بينهما يصحح المغايرة بحسب الفئات وأيضا امكان ثبوت الشيء في نفسه متاير لا امكان ثبوت لغيره لانه كثير لما يتحقق الاول دون الثاني فان الياض يمكن ثبوتها في نفسه مع انه لا يمكن ثبوتها للسواد واذا كان الامكانان متايرين فكيف يتحد الممكنان أعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادها في الاشارة الحسية فقامل (قوله بمعنى البعد المفروض الخ) بمعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف أعنى الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء اعم من حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملأها فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض

أولا

من العلم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذى لا يتجزأ أو يناقش

في قوله وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا يتحصر في الجسم كيان غير المركب يحتمل المجرد فلا يتحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كاقبل في المركب كالجوهر واعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتجزى القابل للتقسمة ولو في جهة واحدة وعند المسترثلة هو المألف المتقسم الى الجهات الثلاث

قال الجاني لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف وأحق أنه يمكن أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يمكن ثلاثة أجزاء فمغلط فعليه (قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع إلى اللغة لا لأنه فرق بين اللغة والاصطلاح لأن مراده بالاصطلاح أعم بل لأن مراد المواقف أن هذا النزاع من مباحث الألفاظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده أن النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق راع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في أن معنى الجسم في اللغة واحد في أن هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بمجهرين أو أكثر أو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق ١٨١ جماعة في أنه يقتضي الابعاد

هل يقتضي الابعاد هل يتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحدان بصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يمكن فيه التركيب من جزأين أم لا احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زاد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر فلو أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لمصار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أفضل من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان من جنس أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجع إلى الاصطلاح)

أولا طول وثاني أعرض وثالث عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه ألا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني أن اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط النهائية لحصوله بأربعة بأن تألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث من جنس أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام من جنس الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلا جزأ ب فيحصل الطول وقام من جنس ب مثل ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د

زيادة الجزء أزيد في الجسمية اللازمة ممنوعة لأن الوصف بالزيادة في الجسمية إنما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطًا بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدده من الأجزاء ونحوه ما حصل له الجسمية بزيادة جزء قدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد فزيد الجسمية بزيادة جزء على أن في إطلاق الأجسام في اللغة بزيادة جزء بمحتال لأنه ليس قدرا محسوسا معترفا في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لأنه ليس الجسم إلا اسما في نظره بحث لأن الجسم مأخوذ من الجسمة والمعاني اللغوية تتكون مرعية في الالتفات المنقولة فلا احتياج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامدة دون غيره فهو أرجح

(قوله يعنى العين الذى لا يقبل الاقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى ان بعد ما فسر الجواهر بالجواهر الذى لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذى لا يتجزأ أو توضيحه لا بتفسير آخر للجواهر الآن يقال به على ان تفسير الجواهر بالجزء الذى لا يتجزأ تفسير بالمهم المحتاج الى التفسير وتطول للمسافة فلاولى تفسير الجواهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن ١٨٢ وهو الجزء الذى لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجواهر القسم

الفرضية والوهمية
امان لامر واحد
فى الشائع وهى المقابلة
للقسم الخارجية
المشار اليها بقوله
لا فعلا المقصودة فى محله
بالقسم بالقطع وهى
القسم بالآلة النفاذة
فى المنقسم والقسم
بالكسر وهى ما يقابلها
وقد يفرق بين الوهمية
والفرضية بان الوهمية
ما يفرضه الوهم جزئيا
والفرضية ما يفرضه
الفعل كليا وكلام
الشارح مبني عليه
ثم كل من الوهمية
والفرضية اما المجرد
الفرض من غير سبب
حامل عليه أو يكون
بسبب حامل عليه
كاختلاف عرضين
قاربين أى متقررين
فى محلهما لا بالقياس

فى الجسم الذى هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجواهر) يعنى العين الذى لا يقبل
الاقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء الذى لا يتجزأ)
وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللفظ كما وقع فى المواقف (قوله ولا فرضا)
مقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك الاختلاف فى
عبارة الحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث
لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزاوية القائمة على هذه الصورة فلا وجه فوقه رابع
أى فوق أحد هما رابع كما فى المواقف اللهم الآن يقال انه صفة لأحدهما
يحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه فى حكم
النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبى فى حاشية
المطول ان جملة كثرت أيا دبه فى قولنا فلان كثرت أيا دبه صفة لفلان اما بتقدير الموصول
أو بأن علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية
حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل أنه اذا كان أحد الجواهر
ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل
(قوله وان كان لفظيا راجعا إلخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح
وعدم مخالفتها فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو
نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم إلخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك
أنه نزاع لفظى يعنى أنه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بأن يكون
لفظ الجسم فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزأين وفى اصطلاح للمركب من ثلاثة
وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى
أنه نزاع فى معنى لفظ الجسم بأنه هل صحيح بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة
أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الرجوع الى الاصطلاح وصاحب
المواقف أتبعه بمعنى أنه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللفظ فلامناقة بين

الى غيره كالسواد والياض فى الجسم الا بلى أو غير قاربين أى غير
متقررين فى محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كما ستبين أو محاذيتين وتوهم البعض ان القسمه اواقف
بحسب اختلاف عرضين من الاشكال كالتى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقابل
فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلا يمنع التقدير شى حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكبر

والجزئي (قوله لم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع) وتبين على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع أنه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب ١٨٣ من جوهر بن مجردين

أومن مادي وبجرد
ويجاب بان هذا المنع
أقوى لأنه يستند إلى
ما أثبتته جميع من العقلاء

ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر
بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ بل لا بد من ابطال الهيولي والصورة والمقول والنفس
المجردة ليم ذلك

أي مطابقا للواقع والافلعل فرض كل شيء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان
أمكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده

يستند الى مجرد
احتمال عقلي ووردان
قوله كالجواهر أيضا
ما يتجه عليه المنع
لأنه مما استدل على
بطلانه إلا أن يقال
أبرزه في صورة المثال
التي لا مناقشة فيه
للمحصلين بقي أنه
لا بد من دعوى الحصر
وأثباته حتى يتم
حدوث العالم بجميع
أجزائه ويثبت
المحدث الواجب فلا
معنى لترك الدعوى
عناقه وورود المنع وان
هذا المنع كان متوجها
على حصر العالم في
الاعيان والأعراض
إذا عين ما يتحيز بنفسه
والعرض ما يحيزه
تابع لتحيز الغير ولم
يجز عنه فالواجب

كلاهما (قوله أي مطابقا للواقع الخ) اذ معنى الاقسام الفرضي هو فرض شيء غير
شيء بحسب التمثل كليا ومعنى الاقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم
جزئيا وفائدة إيراد الفرض ان الوهم بما لا يقدر على استحضار ما قسمه لصغره أولا أنه
لا يقدر على احاطة ما لا ينشأ من الفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي
وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه
امتناع اقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه
امتناع الاقسام العقلية فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الاقسام
لا يكون تصورا مطابقا لمسا في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه
وان كان ممكنا اذ للعلم أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس
الامر وهذا معنى قوله أي مطابقا للواقع والافلعل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم
اقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لمسا في نفس الامر لا عدم مطلق تصوره
العقل فيه شيء غير شيء لأنه غير متمنع في شيء من الاشياء اذ للعلم فرض كل شيء
وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا ندفع ما قال بعض الفضلاء أنه لا خفاء في أن هذه
الكلية في حيز المنع ان لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثير من اذ الفرض
فيه متمنع فالمرسوخ كما بين في موضعه لان الفرض المتمنع في الجزئي الحقيقي بمعنى
التجويز العقلي لا بمعنى القديم المعترف في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره
فانه غير متمنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على
معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويزا قسامه متمنع كجوز
اشتراك الجزئي وان لم يكن تصوره متمنعا ولعل الخشي تركه لان الأول أسبق الى
الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أي وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر

للاحتراز هنا (قوله بل لا بد من ابطال الهيولي والصورة والمقول والنفس المجردة) فيه أنه لا ينافي ثبوت
المقول والنفس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذا عين هو التحيز بالاصالة وليست المقول والنفس

متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في إمكان وجوده اختلال
ثبوت المهيولى والصورة ١٨٤ وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزئية تعريضه بالامام الرازي حيث

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجوهر الذي لا يتجزأ وتركيب الجسم إنما
هو من المهيولى والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزئية ما لو وضع كرة حقيقية على سطح
حقيقي ثم أساهه الاجزاء غير متقسم اذ لو استهجزأ أن لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية على سطح حقيقي

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه بتأني غرض المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه

بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر المعين الذي ثبت وجوده والمجردات
ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ)
يعنى لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لتي احتمال أن يكون
جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا يتأني غرض المصنف
اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودات والمختلة الوجود
وانما قلنا أنه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيحكي
انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها
وما قال القاضى المحشى من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه
الاعتراض الاول مع الجوابين الذين ذكرهما الشارح فيما سبى في قوله وهما الخات
الخ فليس يشى علان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل أعني العالم
اما اعتراضه أو اجسام أو جواهر با نال نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة المتنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم
والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بان نال نسلم
ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يتأني غرض المصنف بهذا الاعتراض والجواب
متأخر عنه بمرية كما شهد به الفطرة السليمة قال القاضى الجلبى في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجوده لا يتجزأ أميره
ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على
حدوثه ولا خفاء في أنه يتأني غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء
كذلك ممنوع لان خلاصة الدليل على ما سيحكي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة
والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون

حكم بان أقواها
الاستدلال بالحركة
وتضييق مساحة البيان
هنا عن الكشف عن
جلية الحال والسطح
مقيد بالاستواء غفل
الشارح عنه وكذا
قيد الخط بالمستقيم
لانه لا لازم وكأنه تركه
الشارح لان مطلق
الخط يتأني الكرة
وكما يزعم من الدليل
وجود الخط المستقيم
يلزم وجود مطلق
الخط فن أصبح كلام
الشارح بتقييد الخط
بالمستقيم مستعدا بانه
اللازم من الدليل
ياتى الا بالتطويل
وقد تركه الشارح
بعضا من هذا الدليل
وهو انه لو ماسته باكثر
من جزأين لكان
فيها سطح لان التماس
بالجزأين لازم لا محالة
فوجود الخط لازم
البسته فلا حاجة الى
حديث السطح ولقاتل
ان يمنع إمكان وضع

الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والحال وأورد منوع
فلا يمتنع إمكان الكرة الحقيقية ومنع إمكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس ودفعه والمقام لا يمتنع

وأشهرها عند المشايخ وجهان الأول أنه لو كان كل عين متقبلاً إلى نهاية لم تكن الجردة أصغر من الجبل لأن كلاهما غير متناهي الأجزاء والعظم والصغير إنما هو بكثرته الأجزاء وقتلها وذلك إنما يصور في المتناهي

(قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة إذ ليس كل

من الوجهين أشهر الوجه فاعرفه (قوله) لم تكن الجردة أصغر من الجبل (ولزم) تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن

تبطل أقسام العين لا إلى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك) إنما يصور في المتناهي وذلك لأنه إذا كان غير متناهياً أكثر من غير متناهياً يبطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثالها لكان له وجه

وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت إليه وحصر المركب في الجسم لا نقول الفرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في الجردات مما لم يذهب إليه أحد بخلاف نفس الجردات فإن أكثر الناس قائل بما قلنا لم يلتفت إليه (قوله خط بالقلم) أي مستقيم لأن اللازم هذا وإن كان مطلق الخط بالقلم ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك) إنما يصور في المتناهي

في الخبر محال فيكون حادثاً البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعترض على قول شارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بأن مثل هذا المنع وارد على قوله وأما مركب من جزأين وهو الجسم بأن يقال إن حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجردين فلا يكون جسماً فلم يلتفت إلى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لا نقول الفرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الأول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه مطلقاً بل الأجزاء المعلومة الوجود إذ المقصود منه إثبات الصانع وصفاته وهو إنما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فقدم بيان حدوثه المحتمل أعني الجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من الجردات وإن كان محتلاً إلا أنه لم يذهب إليه أحد فلذا لم يلتفت إليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف الجردات فإن كثيراً من الناس قائل بما قلناه وأدى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لأن اللازم الخ) يعني أن تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو بيان للواقع إذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوى على تقدير تماسها بمجرتين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة أن مابه المماس من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وإن كان وجوده مطلق الخط بالقلم سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية وعدمه لأن وجود الخط بالقلم في النهاية في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية لأنه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع

يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته

لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية وان كان متناهيها في القدر بمعنى انه يمكن ان
يفرض بقدر محدود فقل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا يتناهي في الكرة الحقيقية
ليس بشيء وأما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندم بمعنى أنه
لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا يتناهي في الكرة الحقيقية وأما قلنا عندم لان بعض
المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط
المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحشى ولا يخفى انه
لا فائدة حينئذ في قيد الخط بالفعل في قول الشارح والالكان فيها خط بالفعل الخ
فان وجود الخط المستقيم مطلقا يتناهي في الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بينا والواقع
وأبضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراد انما على غفلة
الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطح
حقيقا لا حسيما مطلقا سواء كان مستويا أو غير مستويا فاصل الاستدلال انه لو وضع
الكرة الحقيقية في نفس الامر لا يحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن للماسة
الانجز غير مقسم لانها لو كانت بجزيئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان
وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة
حقيقية لان وجود الخط بالفعل يتناهي في الكرة الحقيقية عندم على ما زعموا فادبروا حفظ
(قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع
مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي بعد أي ينقص العشرة
من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى
الانقطاع وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة
الاتحاد أيضا مع ان كلامها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد
أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد أكثر
من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات
التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللاتمة
بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ ما بعد بلفظ
الطرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة
أعني أحد عشر الى ما لا يتناهي وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان
علمه تعالى يتعق بالواجب والممكن والمنتهى بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع

(قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجاج وان كان يمكن عنه الجواب جدا لضعفه للمصنف اقتناع وطما نينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد بالغ (قوله) أما الاول فلا نه انما يدل على ثبوت النقطة) فان قلت أنه كما لا يخط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم ١٨٧ والنقطة نهاية الخط لان

نهايتها سطح واحد غير متناه

متناه قلت كما لا نقطة

فيها لا جزء لا يتجزء

فيها فلما استدل بوضع

الكرة على السطح

على ثبوت الجزء

انما المنع بان لا يلزم منه

الا وجود النقطة

القائمة بالكرة لا

وجود الجزء فلا

توجيه لا يراد أنه لا

نقطة في الكرة عند

الحكيم ولا حاجة في

دفعه الى أن النقطة

تكون نهاية السطح

المحروطي عندهم على

أنه لا يقع في دفعه أنه

لا نقطة في الكرة

عندهم وقوله وهو

لا يستلزم ثبوت الجزء

الحج رد لاستدلال

المتكلمين على اثبات

الجزء بثبوت النقطة

من أنها اما عين فيثبت

الجوهر القدر أو أما

عرض فلا بد له من محل

غير منقسم فذلك المحل

الثاني ان اجتماع أجزاء الجسم ليس لثباته والاما قيل الافتراق فاقه تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجز ما الذي لا يتجزأ لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لم يقدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف أما الاول فلا نه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجزء معتد لف من أجزاء الفعل وانها غير متناهية بل يقولون انما يقابل لاقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظيم والصغير (قوله الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد لا افتراقات للممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لم يقدرة تعالى عليه فيدخل تحت لا افتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة)

كون كل منهما غير متناهية عند كم لفظ العلاقات يجوز ان يكون على معناه أو بمعنى العلاقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الأمور الموجودة لا يتصور بدون التامى ومراتب الاعداد أمور وهمة والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تنف الى حد كما لا تنف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن المح) يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي قبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من أحداث تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه بوجه مأمرة أخرى لم يقدرة تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا دخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم التجزؤا لماذا

هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لثباته متصلا واحدا في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انقسام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لم يقدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز) قلنا أمكن افتراقه

وهما فرضا وهذا الامكان لا يوجب الخول تحت القدرة وهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور والله تعالى فله ان يوجد الاقتراقات الممكنة ولو غير متناهية فينشد كل مفترق واحد جزءا لا يجزأ اذ لو امكن تجزؤه لم توجد الاقتراقات الممكنة ولا يلجأ بهذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزئ فرضا وهما لا ينافيان وجود الاقتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا نسلم ان الصغر والكبر متوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتها بل الكبير كبره لان اجزاء الغير المتناهية اعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان اجزاء الدراع اعظم من اجزاء نصف الدراع وبأن الاقسام غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة لان جميع الاقسام الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر متوطان بكثرة الاجزاء بالفعل ١٨٨ وقتها ودفع الثاني بان الاقسام الغير المتناهية عندهم الى اجزاء

منقسمة اذ لا يمكن باعتبار المقدار القائم بهو الاقتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النبي أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نتيجة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهويلى والصورة المؤدى الى قدم العالم

كان الاقتراق ممكنة الى غير النهاية يكون جميع تلك الاقتراقات مقدور والله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض القضاة ليس معنى قولهم ان الاقتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الاقسام الغير المتناهية من التوارة الى الفعل بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل يرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته ان يقبل الاقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الاقسام الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزاء لا يجزأ ولا يلزم من امكان اقتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الاقسام الغير المتناهية بالفعل بافتتاح اشكال الجسم المتناهي المقدار على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا يرهان التطبيق لان الفلاسفة اشتهروا في جريانه الاجتماع والرتيب حتى جاوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفس المفارقة

الممكنة اذ لا يمكن تألف المتقسم من غير المتقسم فلو فرض اتحاد جميع الاقسام الممكنة لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمسمى هو الوجود يمكن دفعه بانها اذا أمكن الجزء أخرج الهويلى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم

بوجود أوجه الممكنين لاحالة (قوله وأما أدلة

عن النبي أيضا فلا تخلو عن ضعف) فيه اشارة الى أن النبي أقوى فطنت وكفاك شاهد اعلى قوة النبي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها ويصحه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الانبياء وعدم خلو أدلة النبي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه مترجح ولك ان تقول في قوله مال تعرض بار التوقف لهذا مل عن الطريق المستقيم (قوما فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافتن وجهين أحدهما لا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نتيجة للتنبه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهويلى القديمة لا بدية فلأثبت حادنا نعدم وبعاد يمكن فيه ظلمة متعقدها أمور من اثبات الجزء ونوقش في ابتعاد واما حركة السموات والارض

على أصل هندسى كما يشهد به يانهم دوامها (قوله لا يقوم بذاته بل بغيره) فيمخال لان بل لا يحجب مانقى عن التجويع للتاج والمتبذع لتابع تبعية العرض له فى التحيز والنقى عن التجويع ليس تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية فى التحيز للذات فتمام وقوله أو يختص به اختصاص الناعت بالمنعوت اشارة الى تعريف الـ رنـس على مذهب الحكيم ولا يفتنى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد التعريف بما يقومه فحمل التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالقيام انه لا يمكن تعقله بدون الحقل أراد به استحالة وجوده بدون الحقل كما وقع فى تعريف المتوازى ان لا يتصور تواؤمهم على الكذب بمعنى استحالة تواؤمهم على الكذب ١٨٩ فلا يرد اختصاصه بالاعراض

التسمية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) به بقوله قيل على ضعف هذا القول اما قيل ان ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات فى التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ واما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن

ونفى حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليها دوام حر كذا السموات وامتناع الخرق والالتزام عليها (والمرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او يختص به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون الحقل على ما توهم فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام والجواهر)

ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة فيه قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد)

عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الاقسامات الغير المتناهية المحققة فى الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها بمكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل بمجموعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يصجز أو يتم الدليل عليهم الزاميا (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط أولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذا لا عرض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل فى الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزأ لا يصجز (قوله تلك القضية مهملة الخ) يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعنى السطح المبتدأ من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة

التبعية فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو انه يمكن لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لا اعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قدما وليس فى الجسم والجواهر قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله فى الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد صفات النفس الناطقة ولا يعدان يقال المقصود منه بيان ان المرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضا أو بيان أن المرض لا يقوم بالعرض أو رد من جوز قيام

العرض بذاته أو وحدونها في محل (قوله كالألوان) قدمها اهتماما بشأنه لا نكارا له دما وجودها وجمعها
 ألا كون مع أنها أنسب بالطعوم والرائحة لتاسمها لفظا وخطا قال صاحب المواقف آخر التوافق في كون
 بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال أن يكون من البواقي ألوان ساطع من غير تركيب وان يحصل بالتركيب
 أيضا (قوله والا كون هي ١٩٠ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصران حصول الجوهر

في الحيز اما ان يعتبر
 بالنسبة الى الجوهر
 آخر أو الثاني وهو
 ما لا يعتبر بالقياس الى
 جوهر آخر ان كان
 مسبوقا بمحبوه في
 ذلك الحيز فسكون وان
 كان مسبوقا بمحبوه
 في حيز آخر فحركة
 والاول وهو ان يعتبر
 حصول الجوهر في
 الحيز بالنسبة الى
 جوهر آخر فان كان
 بحيث يمكن ان يتخلل
 بينهما ذلك الآخر
 جوهر ثالث فهو
 الافتراق والا فهو
 الاجتماع وانما قلنا
 بإمكان التخلل دون
 وقوع لجواز أن يكون
 بينهما خلاء أي مكان
 خال عن الصبر عند
 المتكلمين كذا في شرح

قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها
 قيل السواد والياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا والبواقي بالتركيب
 (والا كون) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم)

لأنه في الآخرة فينافيه الاستمرار الاولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) أدلة
 دوامها المذكورة في الكتب الحكيمة المتداولة غير مبينة على أصل هندسي ولعل
 الشارح اطلع على دليل يثبت عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف)

والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون لها سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل
 من انه لا نقطة في الكرة كالأخط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها
 بسد التماس كما يحصل فيها بحد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها قطبان
 غير متحركين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته
 والاخر ميتدأمنه ويضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين
 يسمى صنوبرا أو مستديرا والافضلما (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات
 الهوي والصوره يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء
 الاصلية المتفرقة أو بابتدائها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار
 الاولى وعدمز والمساوينا أولى مما قيل في بيان ان هلاك البدن لا يكون بفرق
 أجزائه لا بمتاع وجود كل من الهوي والصوره والجسمية والتنوع بدون الأخرى فلا
 يكون الحشر بجميعها بل بانقضاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البيان ان العدم
 لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع إعادة المعدوم ودون منخرط
 التمسك (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير
 من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من أصول الهندسة التي يفتنى عليها
 دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبينة عليها

المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في أن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان
 العرض أيضا متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامر بن قسارم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان
 حصول العرض في الحيز بالعرض لا بلا صلة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض
 بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج عن تعريف الاجتماع لانه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث
 لجواز تكاثف الهواء بعد تحله ويمكن دفعه بان المراد إمكان التخلل من غير اعتبار أحدهما عن حاله أو قال الهواء

التكافؤ لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها ثمانية قوله ويركب منها أنواع لا تحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقبض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملازمة دون العفوصة وفوق الحوضنة والتفاهة هو طم أصف من ١٩١ الحلاوة وأقوى من الدسومة ألا أن

هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا يتغذى فيه لتوسطه بين الطائفة والكثافة

وأنواعها تسعة وهي المرارة والحراقة والمالوحة والعفوصة والحوضنة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والظاهر أن ماعدا الأكوان لا يمرض إلا للجسام فإذا قرر أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام

(قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه

وقيل لا ما لخرجهما بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وأما أنها عرض فلا يصح إخراجها (قوله والظاهر أن ماعدا الأكوان الخ)

ولم يمكن أن يكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لنفوله اثبات الهويلى بمعنى مثل اثبات الهويلى والصورة التي تؤدي إلى القدم ويتبين عليهم ادوام الحركة فإن دوام حركتها مبني على أن يكون قابلا للحركة المستدرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحدا في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا ما لخرجهما بكلمة ما الخ) يعني أن كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن القسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث في الأجسام لكن يرد عليه أنه يلزم أن تكون الصفات واجبة أولا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا أنها قديمة واجبة لكن لثباتها ولا تغيرها بل لا ليست عنها ولا غير ما هو الحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تستر محض (قوله وأما أنها عرض الخ) يعني قيل أن قوله ويحدث الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع أفرادها لأن الصفات داخلية في تعريف العرض ضرورة أنها ممكنة لا تحتاجها إلى ذات الواجب غير قائمة بذاتها ما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما أن لا يكون متحيزا كالصفات أو متحيزا بالتبعية كالأعراض فعدم القيام بالذات أعمن القيام بالتغير وأما أن عدم القيام بالذات وإن كان مساويا للقيام بالتغير إلا أنه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح إخراجها عنه ولا نسلم أن كل ممكن محدث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب وهذا

للتلخيص لا حصر لأنواع الروائح ولا أسماءها إلا من جهة الموافقة والمخالفة كراحة طيبة أو متنتة أو من جهة الإضافة إلى محلها كراحة المسك أو إلى ما يقرنها كراحة الحلاوة (قوله والظاهر أن ماعدا الأكوان الأربعة لا يمرض إلا للجسام) أي ماعدا الأكوان من الأمور المذكورة كما يقاود من السياق أو مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ فلا يمرض العلم أيضا لما عداها قيل هنا يتأني ما في

شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند التكلمين هنا ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان

وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحر كعدم السكون والضوء بعدم الظلمة والسواد بعدم اليأس وبعضها بالدليل وهو طر بان العلم كافي اضد اذ ذلك فان القدم يناقى العلم لان القدم ان كان واجبا لثبته فظاهرا ولازم استناده اليه بطريق الاجاب اذ القصد ان الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة

ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأى الشارع أو مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيحجي من عدم قيام مطلق المرض لكه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى إيجاد الموجود بمنتهى دية واعتراض عليه بموازان يكون تقدم القصد الكامل

بما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق المرض عليها لايها مخراف القصد اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق المرض على صفاته تعالى بما يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات اعراض معدة في ذاته تعالى كإذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاحباب فلا معنى لملحه على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالزواج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارع ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لا يخرج مادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارع في الوقوع (قوله ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن المرض لا يقي زمانين والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المرض بالمرض وهو باطل لكن تركه الشارع ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير قائم عند غيره وبين حدوثها بوجه قبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحر كعدم السكون بقوله وأما حدوثها فلا ينافي الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ القصد الى إيجاد الموجود محال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثا لولا كان قديما لكان القصد الى إيجاد حال وجوده والقصد الى إيجاد الموجود محال بالضرورة ولا نه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد متارنا لعدم الاثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا (قوله واعتراض الخ) حاصله ان

حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لا ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طر بان العلم) يمكن معرفة ما يجعل بالدليل بالمشاهدة بان يمرض بعدم المشاهدة اذ اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم نشاهده من أفراد قبها الاعتبار أيضا في قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لا احتياجه الى ذات تقدم

(قوله والمستند الى الموجب القديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا يتقدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يتقدم فلماذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم طريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يستند للحادث الى الموجب بناء على توقف ١٩٣ وجوده على استمدادات غير

متناهية ويطل
المكلم عدم تناهي
سلسلة الاستمدادات
ببرهان التطبيق
والحكيم يمنع جريان
برهان التطبيق في
سلسلة لا يتجمع
أجزاؤها وقد يقال
يجوز ان يتقدم القديم
المستند الى القديم
السوجب لاستداده
الى شرط عديم
كعدم حادث مثلا
وعند وجود ذلك
الحادث يزول
المستند زال شرطه
لا يزال علته ويوجب
بان العدم الازلي
اما أن يستند الى
ما لا يزال له فلا
يتصور زواله حتى
يتقدم القديم واما أن

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وأما الايمان

على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته
للوجود زمانا والحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى
للموجب القديم قديم) أى مستمر

المختار انما يلزم أن يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون
مقارنا لعدم الآخر وهو ممنوع فلا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود
بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنته القصد للوجود بحسب
الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنته اليجاد له بحسب
الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى اليجاد
الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا اليجاد كالا يلزم شيء من ذلك من تقدم
اليجاد عليه وانما قيد القصد بالكمال أعني ما يكون مستترا بالمقصود وهو قصد
الواجب تعالى وتقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد متناه فانه متقدم
على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة
الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود
يكون معه حسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه زمان
أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً (قوله أى مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر
القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض
بل المقصود بيان ان القديم يناقض العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما
لانه لو كان قديما فاما أن يكون واجبا لذاته وحينئذ يتبع عدمه أو مستندا الى الواجب

(١٣ عقائد)

يستند بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم
وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الأمور والعدمية لو كانت عدمات الحوادث
للزمن من زوال كل عديم وجود أمالو كانت اعتبارات وإضافات فلا يلزم من انقائها وجود (قوله وأما الايمان)
لا ينبغي أن بعض الايمان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة قولنا في بيان القدمة الاولى فلا تها لنحو عن الحركة
وما يقال لها المسألة المحجة عليه أن الحدوث ولا ينبغي أن يثبت بمادة كحدوث كل حركة وسكون ان لم يثبت حدوث
حركة وسكون لم نشاهد ههما فلذا لم يكتب به واثبت حدوثهما فيما بعد فاذ كرهنا فالجواب ان طريق المعرفة

ان قلت يجوز ان يستدبر شرط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يطله برهان

لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والازم تخلف
المعلول عن السبب التامة (قوله ان قلت يجوز ان يستدبر) يعني ان طريان العدم على
القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن السبب التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب
بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لا يجوز ان يكون استناده اليه بوسط شرط
حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعد
لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فينتج
يكون ذلك المستند قديما العدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية
الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط
ولا يكون مستمر الجواز أن يطرأ عليه العدم بان يخفى شرط وجوده الذي ينتهي اليه
جميع شروطه بما قبل شرط آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن
علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز قوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولتنتج
لك مثلا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بوسط الحركات الجزئية
الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون
كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي
فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية
ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير
المتناهية ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انقضاء شرطه أعني الحركة الجزئية
التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بما قبل حركة أخرى ليست
من شروط وجوده والفاضل الجلي حرره هذا الاعتراض بما حاصله أنه يجوز أن
يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بوسط استعدادات وشروط غير
متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان
القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذا القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه يتناهي في العدم
ولنا فسر الماضي باستمرار بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات حدوث الزمان
وقد اعترض به (قوله قلت يطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المحققة الواجب
سواء كانت متعاقبة أو مجتمعمة يطله برهان التطبيق على ما سيبيح ان شاء الله تعالى
فلا بد أن يكون تلك الشروط منبهة الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة
فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بوسطه أيضا قديما مستمرا

حدوث بعض
الاعراض لا يثبت
به حدوث الاعيان

(قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين أنها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا ١٩٥ بقولهم السكون كونان في آئين

في مكان واحد أنه الكون الثاني بعد الكون الاول قسما نحو في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منها ووجه تاويل كلامهم بأنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن في أن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحدنا ومن وجوه التأويل أنه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في

فلا تبالا تخلو عن الحوادث وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الاولى فلا تبالا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلوعهما فلا يلزم الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوqa يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوqa يكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوqa يكون آخر أصلا كما في أن الحدوث

التطبيق كما سيأتي نعم رد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند إلى القديم أمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند زال شرطه لا زال علته القديمة (قوله فان كان مسبوqa) لو قيل فان كان مسبوqa يكون آخر في حيز آخر فخرقوا لافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث (قوله الحركة كونان)

غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت أن كل ما هو مستند إلى الموجب القديم مستمر (قوله نعم رد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستندا إلى الموجب القديم بوسط أمر عديم ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوq بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم يزوال شرطه أعني ذلك العلم بأن يوجد ذلك الحادث فبالا يزال بسبب تحقق جميع ما يوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لا انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الأمر العدمي لا يخلو ما أن يستند إلى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائط العلمية لا إلى نهاية أو إلى الممتنع بالذات وأما ما كان يتمتع والعدم الحادث أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلا تبالا لا يهتور بالازوال تلك الوسائط السير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل يرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لا نالنا لاسلم أن الأمر العدمي يحتاج إلى علة فان الأعدام غير محتاجة إلى سبب إذ علة الإحتياج على مذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الإحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث الحشى على مذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العلمية أعداما للاضافات الاعتبارية فبالا لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوqa يكون آخر في ذلك الحيز فهو

مكان وكونان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني إلى المكان الاول ساكن لان له

كونين في مكان واحد فمن قال أن قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لأن في الحركة والسكون اختلافا
فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحدات بشئ إلا أن الشارع يوفق بين الفريقين بردع
أحدهما إلى ما قصد به الآخر بالجملة لا يشمل التعريف بالحركة الوضعية لأنها لا تكون للمتحرك بها إلا في المكان
الأول و رد عليه أن شيئا من الوجوه لا يوجب الاصراف في الحركة من ظاهره وكأنه لا يقل الحق أن السكون
مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وما يوجب أن ينفه عليه أن المراد بكونين في
مكان أن أقل السكون ذلك ١٩٦ وبالسكون الثاني في مكان أول ما يسم السكون الثالث وأنه يلزم

فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المنع لا يضرك لما فيه من تسليم المدعى
رد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في
الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتاز بالذات

ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال أن
الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون إلا أن قوله فان قيل الخ لأنه حينئذ يكون
داخلا في السكون لأن معنى قوله والأي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما أنه في أن الحدوث أولا يكون في حيز
آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن رد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون
وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارع عنهما (قوله رد عليه أن ما حدث الخ)
يعني رد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب إليه البعض من أن الحركة والسكون
عبارة عن مجموع الكونين أن ما حدث في مكان واستقر فيه آتئين وانتقل منه في الآن
الثالث إلى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة
والسكون فان هذا الكون مع الأول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا
يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون ساكنا بالذات في أن سكونه أعني
الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد بما حركنا لك اندفع ما قيل أن
المقصود من قول الشارع وهذا معنى قولهم الحركة كون الخ أن الكلام ليس على
ظاهر بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما أورده الخش قوله و رد عليه الخ

أن يكون للجسم في
مكان سكونا مع أنه
لا يصدق العرف
واللغة ولا يذهب
عليك أنه سواء
كانت الحركة
والسكون الكونين
أو السكون الثاني
يستلزم عدم خلو
العين عنهما عدم
خلوهما من الحوادث
إذا الحركة والسكون
متركان من الكون
الثاني أو هما عينه
فهما حادثان أو
يستلزمان الحوادث
فلا حاجة بنا إلى إثبات
حدوثهما بما ذكره
الشارح (قوله فلا
يكون متحركا كما

لا يكون ساكنا) فيه إشارة إلى أن انقضاء كونه ساكنا أظهر من انقضاء كونه متحركا ووجهه
لأن السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شيء وأما الحركة فهو الكون الأول بعد
الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرك لما فيه من
تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون ويجوز أن تخلو عنهما بأن يكون في أول زمان
الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام وهو أن الأعيان كلها حادثة أو أنها لا تخلو عن الحوادث
ففيجوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضا فالجواب أن يقال من الراس أما المقدمة الأولى
فلأن الجسم أو الجوهر لا تخلو عن السكون في حيز وهو ما سبق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون في حيز آخر أو

غير مسوق يكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الا كون الخ)
 لوقيل الاجسام التي تعددت فيه الا كون لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا يكون آخر الخ يتجه عليه المنع
 بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا يكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يكلف و يقال المراد انه لا يخلو عن الكون
 الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في
 ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك لكن بمدى وجهه انه ١٩٧ لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن

المحركة والسكون
 لان ذلك العين ايضا
 في ان الحدوث يخلو
 عن الحركة والسكون
 نعم يثبت ان لهذا العين
 حركة او سكون وهو
 كاف في انه لا يخلو عن
 الحادث ولنا ان نقول
 لو لم ان العين لا يخلو
 عن الحركة والسكون
 لكان قد عدا لانه

على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الا كون * وتجددت عليها الاعصار
 والازمان واما حدوثهما فلا ينهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة كما
 فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافها ولان كل حركة
 فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل
 للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان
 ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وهما
 والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر
 عند تجديد الا كون بحسب الازمان واما على القول بقائها فبغيره ايضا اشكال (قوله
 فهو جائز الزوال)

يستدعي ان لا يكون
 له كون اول ولا يكون
 لكونه اول والاخلال
 في اول كونه عن
 الحركة والسكون
 * لا يقال تخصيص
 الكلام بالاجسام
 المذكورة فيوت
 اثبات حدوث جميع
 الالوان * لا نقول
 ما لم تعدد فيه الا كون

لان مقصود الحاشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بأنه يراد على
 ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لأنه يراد على تقدير حملهما
 على ذلك وان دفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشئيين في جزع لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات
 عن الآخر وان أراد بالتمايز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير
 واجب في الحركة والسكون ولا يصح منهنم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
 أنه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انها لا يمايزان بحسب الوجود الخارجى بان
 يكون محقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ وفي
 الا الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به أحد (قوله والحق ان
 الحركة كون اول الخ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا يكون آخر الخ
 (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجديد الا كون بحسب

مستن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الا كون والتوجيه
 يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع في آخر
 الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام التبول (قوله واما حدوثهما فلا ينهما من الاعراض وهي غير باقية) الاول وقد
 ثبت حدوثهما وما ذكره عن عدم بقائهما قائما هو على مذهب الاشعرى (قوله يقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالغير
 وهو الحال الاول وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لاني في القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه
 القديم الموجب لا متناه الزوال وفيه بحث لان الامكان الثاني لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه

ما عرف ان القدم

يتافى العدم لا مناقاة

امكانه اياه (قوله وانه

يتمتع وجوده ممكن يقوم

بذاته) الواو حالية

فقطن ولا يخرج عن

الطريق السوى وقد

قال بالنفوس المجردة

بعض المتكلمين أيضا

كالنزالي وانما جعل

المدعى حدوث ما ثبت

وجوده لان ما لم يثبت

لا يصلح دليلا على

وجود الصانع وفيه

بحث لان ما لم يثبت

وجوده وان كان

لا يصلح دليلا لكن

لا بد من دعوى حدوثه

على تقدير تحققه والا

فلا ثبت ان الحدوث

لعالم هو الله لجواز ان

يكون القديم الآخر

الآن يقال هنا لا يثبت

الاحتياج العالم الى

القديم وانه لا بد من

قديم يستند اليه

الحوادث وامانه

الواجب لذاته هو واحد

الى غير ذلك فله بحث

آخر فلا يطلب من هنا

قانه بطلان تعدد

القدماء أو بطلان

تعدد الصانع ثم والا فلا

أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعداد في الجواهر والاعيان وانه يتمتع وجوده
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالمعتول والنفوس المجردة التي تقول بها

* فان قلت جوازها لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر * قلت جوازها
يستلزم سبق العدم لان القدم يتافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله لا دليل على
انحصار الاعداد)

الاتيات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يصح
الكون الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان فبها اشكال أيضا اذ لا معنى حينئذ
لكون الاكوان اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب تنالي الاتيات
ولانه يلزم انه اذا حدثت في مكان واستقر فيه آئين ان لا يكون كونه في الاكوان الثاني
حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان
واستقر فيه آئين يلزم ان يكون كونه في الاكوان الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان
الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قوله
المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين
لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزاء
ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازها الخ) يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ثابتة
طريان القدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القدم
الى الفعل حينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائزا للزوال
في نفسه فلا يلزم حدوثه (قوله قلت جوازها الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم
طريان القدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم يتافى طريان القدم مطلقا
أي بالفعل وبلا مكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يتمتع عدمه
مطلقا وان كان غير المستند اليه بطريق الاحتياج واسطة أو بلا واسطة فلا
امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعتول على
عنه التامة فجواز زوال السكون يكون مناقيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون
حادا وبه أي باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث
السكون وان لم يستلزم طريان القدم ولا يخفى عليك ان هذا التعارض فيما
مناقاة القدم للعدم ذاتيا كافي الواجب لذاته فيمتنع زواله امتنا عاذا ثانيا فلا يمكن
أصلا ما اذا كان المناقاة بالغير كافي القديم المستند الى الواجب القديم فلا ان
يكون عدمه متمتع بالغير وممكننا بحسب الثبات ثم لو ثبت ان ما ثبت قدمه

الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو
الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير قائمة على ما بين في الطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة
حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الاشكال
والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير محل للعرض لان حدوث الاعيان

والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر
فيلزم التركيب ليس بشيء اذا لا شترك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم
التركيب على انه يجوز ان يمتاز بيمين عدى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب
(قوله لان أدلة وجود المجردات غير قائمة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا
ومنها ما يقال لا دليل عليه يجب نفيه والالجاز أن يكون بحضر تاجبال شاهقة لا راها
فانه سفسطة ويجب ان الدليل ملزوم المدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد

(قوله لان حدوث
الاعيان

بالنات بانبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين ثم
لكنه لم يثبت (قوله والاستدلال بان المجرد الخ) تقريره ان وجود المجرد متبع اذ لو
وجد لشار كذا الباري في التجرد لكن التالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما
بطلان التالي فانه لو شار كذا لمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم
للامكان وهو محال وتقرير الجواب اننا لنسلم ان هذه المشار كذا تستلزم التركيب لانه
مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشر كذا في العوارض
خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة متميزة عما
عداه بالذات مع شراكة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شر كذا في أمر ذاتي فلا نسلم
ان ما به الامتياز أيضا ذاتي حتى يلزم التركيب لا يجوز أن يكون بيمين عدى خارج عن
حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب أمر عدى كما بين في محله (قوله
ومنها ما يقال ما لا دليل الخ) تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا
دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة
على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضر تاجبال شاهقة لا
نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب اننا لنسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم
وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققا
مع عدم الدليل عليه كالحصان مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الخ) حاصله ان

يستدعي حدوث الاعراض (٧٠٠ أى حدوث الاعيان التي ثبتت يكتفى في حدوث اعراضها التابعة واما اعراض

أعيان لم تثبت فخرج
عما نحن فيه لان كلامنا
فيما ثبت وجوده
والمراد حدوث جميع
الاعراض اذ يحدث
الحركة والسكون
ثبت حدوث الاعيان
وبحدوث الاعيان
ثبت حدوث كل
عرض فلا دور ولا
حاجة الى حمل قوله
حدوث الاعراض
على حدوث باقي
الاعراض (قوله
الثالث ان الازل ليس
عبارة عن حالة
مخصوصة الخ) المراد
بالحالة المخصوصة
الوقت المخصوص
وقوله بل هو عبارة
عن عدم الاولية أو
عن استمرار الوجود
اشارة الى تعريف
الازل وهما زمان
لا أول له أوزمان غير
متناه في جانب الماضي
وتقرر الاعتراض
يمكن بوجهين أحدهما
منع ثبوت لزوم
الحادث بل اللازم
ليس الاحداث
غير متناهية ثبت
للعين الازلي واحد

يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة
عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن
عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدره غير متناهية في جانب الماضي
وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبدهة لانه لا دليل عليه (قوله حدوث
الاعراض) أى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر
مدلول (قوله فلا تصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي
له بداية فيأخذ من تلك الحينية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي
لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها

أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات أنه لا دليل في نفس الامر متعناه لان عدم العلم
لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد أنه لا دليل عند تفلسم لكنه لا يفيد وجوب
تفيه لجواز أن يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه
فيجب تفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل
لأنه يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب
عنه أنه معلوم بالبدهة لا بانتفاء دليل الحضور والالكان العلم باستدلاليا (قوله
حدوث سائر الاعراض) يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف
والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما
بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكن المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل
حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه
ضرورة دخوله في الجميع (قوله فحدوث الخ) أى اذا كان المراد حدوث باقي
الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً
 وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة
بالأفلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى أنه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم
أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه
المعلوم بوجه كونه قائماً بالحادث مثلاً حدوث الحركة والسكون بالمعلوم بالمشاهدة أو
الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض
من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم
بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحادث (قوله
ويرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق

منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وانها منع بطلان التالي يستدعي تقديم الحوادث بالتوابع اذا

(قوله والجواب أنه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات)
فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية ولما للمطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تنهاها
وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنامي ٢٠١ الجزئيات الموجودة يبرهان

التطبيق فلا يتحمله
سياق الكلام نعم يمكن
ابطال القدم بالنوع به
واعلم أنه لو كان
برهان التطبيق جاريا

ومعنى أزالة الحركات الحادثة أنه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة قديم وانما
الكلام في الحركة المطلقة والجواب أنه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا
يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات

في الامور المتعاقبة
لبطل الازله وما
يقال ان المطلق

ولا استحالة في انصاف المطلق بالمتعاقبات بحسب الحثيات وأيضاً لوصح ما ذكره
نم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي

حادث حدوث كل
جزئي ولا بداية

اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق
ضرورة أنه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات

لوجوده باعتبار جميع
الجزئيات فهو قديم
وحادث ولا استحالة

غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ
من تلك الحثية أى من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك
يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن يأخذ هذا الاعتبار

في انصاف المطلق
بالمعاقبات فيه أنه
لا بداية لوجود المطلق

حكمها أيضا أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في
ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كالأينجي (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالمتعاقبات أعني البداية

فكيف يكون حادثا
بحدوث جزئي
لوجوده بداية ونقص

واللا بداية وهو باطل وحاصل الدفع ان انصاف المطلق بالمتعاقبات جائز بحسب
اختلاف الحثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك والالضحك باعتبار
الحثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا (قوله وأيضاً لوصح الخ) نقض اجمالى

هذا الجواب بنعيم
الجنان فانه غير متناه
مع تنامي كل نعيم

وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد
من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك واللازم أن يوصف نعم الجنان بالتناهي ضرورة

وأجيب بان معنى
عدم تنامي نعم الجنان
أنه لا ينتهي الى حد

ان كل جزئي يوجد منها متناهي فيلزم أن يكون مطلق نعم الجنان متناهي مع انكم لا
تقولون به وما حذرنا ظهر أن ما قبل ان قياس نعم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع
الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تنهاها

ليس بشئ إعلان كل

أنه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الوجود منها بالفعل
ولو متعاقبة غير متناه ليس بشئ إعلان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كالأينجي

نعم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضا وللقص مواد غير متناهية اذا الطبيعة تنصرف بكثير من الامور
المتعاقبة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان مناقاة القدم لعدم انما يتم في القديم بالشخص واما في
القديم بالنوع فلا يتمتع ان تنتهي افراده في الابد

(قوله الرابع أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يطله * ان قلت
 لا اشتباه لا يختص بحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضا بناء على هذا التفسير للحيز * قلت ان الجوهر لا سطح
 له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجوهر وذكّر الجسم في التعريف لان الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح
 ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه فقيه ان البحث لا يختص
 بالاجسام وأيضا قوله وتغذيه باماده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا يتغذيه ابدا لانه
 لا ابادله ولا يحتاج ان ترتب الارادات يستدعي جعل هذا الاراداة ثانيا وجعل الاراداة الثالثة رابعا (قوله ولما
 ثبت ان العلم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوما عليه هو الله
 الموصوف بما ذكره وعصوله ٢٠٢ انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عنه قال لا تق

أن يحصل على
 المحدث ما يبينه وفي
 قوله ضرورة امتناع
 ترجيح أحد طرفي
 الممكن الخ نظر لان
 الامتناع ليس
 ضروريا بل يتوقف
 على اقامة البرهان
 على أن أحد طرفي
 الممكن يتبع أن يكون
 أولي (قوله والمحدث
 للعالم هو الله تعالى)
 لم يقل والمحدث له
 مسح ان المقام مقام
 الضمير لان الكلام
 قريبا سبق في العالم

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن
 من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحاوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو
 الفراغ المتسوم الذي يشغله الجسم ويتغذيه باماده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم
 ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح
 ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي
 يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

والاصوب ان يحجب بقناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم)
 خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر

(قوله والاصوب ان يحجب الخ) أي ان يحجب عن السؤال الثالث بان الجزئيات
 الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة
 مطلقا سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما يسجي وان شاء الله تعالى واذا
 كان جميع الجزئيات متناهية ذاب ابداعه يكون الناطق كذلك فيلزم حدوثه تعلمنا (قوله
 خصه بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه
 لانيان ماهية الحيز والافاضية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فانه

باعتبار ما ثبت من أجزائه وهما في العالم مطلقا وذكريفة الفصل بين العلم والمبتدأ لا يتضح ما
 وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خيرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وانه كذلك فسر الشارح اسمه
 تعالى بالمفهومات السككية الفا بالان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه بما يطلق واجب الوجود على صفاته
 تعالى ويوصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيه على زيادة وجوده كإله المذهب
 (وقوله ولا يحتاج) اما يعني انه لا يحتاج وجوده الى شيء وان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء
 صير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واهتمام وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجوده ففطن ولو
 جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول
 الشخصي والذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذلك لا يكشف ضمير الذات وفي

وصفه بواجب الوجود دلل الملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بوجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتفابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشئ عنها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مباينة في التزييه ولا خفاء في أنه هذان بين البطلان هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارضة في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدأ للكل (قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لأنه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي إمكانه عند التكلم لأن العينية ليست لذاته والالكان عيناً في المحكن فهو لغيره يكون ممكننا وحصل ٢٠٣ الدليل أنه لو كان جائز الوجود

لكان داخل في العالم والتالي باطل لأنه لو كان داخل في العالم يمكن عدته للعالم والمفروض خلافه ولا نه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم بقوله على ان علاوة والشائع فيها على معنى مع وفيه بحث لا نه ان أراد بقوله فلم يصلح عدته للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس

الجميع
(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) واقلت ان الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أن لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وإنما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضروراً واحتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم إمكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة أو أما المجموع فلا نه ليس الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرهما ولا نه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لأن فيه تسليم المدعى أعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء انتهى سلسلة الأحداث اليه أو الى صفة أو الى مجموعهما ضروراً وان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات

خلاف المفروض لأن المفروض كونه محدثا لحدوثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لها وحادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لها سواء من العالم فاللازمة متنوعة قيل ان اللازمة متنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود وليس من العالم وبدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخل في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها أنه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضر لان فيه تسليم الدعوى واعتراض بوجود الواجب لان المنع يستلزم هو مسلم عند المستل دون المنع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لا نه ان أراد الجميع الكل الا قراى فممنوع ان يخلق بدهانه ليس اسم لكل شخص كما مروا ان التبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسماله بل ان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ

وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح عندنا ذلك العالم ومبدأه

عالم (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ) أي المقصود بالنفي في قولنا اذلو كان جائز الوجود الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ بقوله هذا لا يضر تلدفع مادة القرض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات الملازمة الممنوعة فهذا من تمامه الجواب فن قال أنه جواب ثان يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب وأجاب بعض الاقاضي باننا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهما يقولان بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عند عدم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانهما اذا لم تكن ممكنة فلا تخالفا وان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لذاتها ولا تغيرها على ما سيجي عن ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد أننا نسلم أنه اذا لم يكن محدثا للعالم وأوجب الوجود انما لم يكن ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته ولا تغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره الحشى على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظاهره أيضا ركا كذا ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذلو كان جائز الوجود أنه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يلزمه الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور باننا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوم ان المقصود في كون الذات الجائز الوجود عندنا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بأنه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالقاء في قوله فلم يصلح عندنا للعالم أي اذا كان من جملة العالم يصلح عندنا له اذ المقروض محدثا لما ثبت حدوثه للجميع كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وأشار الحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية قصير فلا تكن من القاصر بن والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجرّدات ليس بجامع لعدم تمامية نفي المجرّدات كما مر وكذا الجواب

داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدأه وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العالم هذان اذ لا معنى لكون الصفة علما لذات اذ لا يمكن أن يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتام

ما يصلح علما على وجود مبدئ له

وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أى علامة ودليلا على وجود مبدئ له

بان هذا المنع لا يضرنا لأنه إذا كان جائز الوجود يجب انتهائه إلى الواجب لا مكانه ثبت الواجب لأن مقصود المحشى أن الاستدلال بطريق الحدوث غير تام إذا لازم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المحجب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى أن هذا العامية إذا ثبت أن كل ممكن حادث ودونه خطر الفتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعنى أن الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أى ما يكون من خرج من عدم إلى الوجود بذاته ولا يحتاج إلى غيره أصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح عدنا بالذات لشيء منه لا حاجة إلى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لأن قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو أنه لا بد من استناد المحدثات إلى محدث مطلقا سواء كان بالذات أو بالغير لأنه الضروري وأما أنه لا بد من استنادها إلى محدث مستغن عن الغير فلا نهى مبنى على بطلان التسلسل ولا نهى لو كان المراد ما ذكره لكفى أن يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح عدنا للعالم ولا حاجة إلى قوله لكان من جملة العالم ولا نهى عند يكون الاستدلال عائد إلى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قرىب الخ هذا تقرير كلام المحشى على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه أن حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديها إذ يصير المعنى أن الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج إلى الاستدلال وقال الفاضل الجلبى يعنى حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال أنه لو لم يكن صانعا للعالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا إلى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الثاني فلم يصلح عدنا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لأن الجائز الما بين الواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان دافعا زمانيا أو قديما بما لا يساعده كلام الشارح وإن جاز نظرا إلى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد

وقريب من هذا ما يقال ان ميدي الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدءا ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان

بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتمى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الماشرح في محبة التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدث ما لو وجوده بداية أى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعد كلام الماشرح (قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ) يعنى لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدءا ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ أى حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءا على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدءا ان لا يكون مبدءا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدءا ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدءا وقد كان حين كونه مبدءا ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدءا ان لا يكون مبدءا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدءا ومدلولا للعالم وعندى ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدءا له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدءا ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للتقدير بلحق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدء العالم لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدءا له ولا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحصل الثاني ان مبدء الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم

(قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل الملاوة اذ لا قرب بين الملاوة وما يقال بل مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكم السابق على التكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له معنى على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويعلق به اجابات كثيرة لا يحتملها الهام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع

من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيمان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النقي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتد عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لال نهاية الموقوف عليه غير الموقوف بنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب هوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعمر مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو ٢٠٧ حقه في حواشئ شرح المطالع

فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس باطلا وثانيتها ان ذكر التسلسل يذكّر الدور لانهما يذكّران معا كقبي بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضا فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بان يقال مجموع التوقيين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا حاجت الى علة

ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتسلسل باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب

يصلح مبدأ لها (قوله ووجه القرب ظاهر) اذا لفرق بينهما لا يجب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه أولا واذا كان معنى الا بطلان ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتسلسل في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذلا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والذمعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى أحد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقار الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ

لم يرد الاعلى تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك) بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) وأورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد دخول العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فيضم مقدمات أخرى أن قال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة البعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بالصانع الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن

يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما ثبت كون مبداء كل ممكن الواجب بان يجب انهاء سلسلة
الصنع الى الواجب واعلم ٢٠٨ ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا

وهي لا يجوز ان تكون قسما ولا بعضها الاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل
خارج عنها

يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فيضم مقدمات أخرى وهي ان يقال
ذلك الخارج لا بد وان يكون علة لبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون

الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة
الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينفع البطلان مطلقا فاذ لو كان معناه اقامة الدليل على
بطلان التسلسل لا تصبح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد
أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذا الدليل لم يتم على بطلانه بل
على اثبات الواجب نعم أنه واحد من أدلة اقامتها ينفع بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد
المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان
عبارة صريحة في أنه اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا يخفى ان كون هذا الدليل
مقاما على اثبات الواجب لا يتنافى كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما
يتنافى كون نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لا نقول ليس مراد الشارح من ايراد
لفظ الاشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وإنما اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل
حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وإعلاء
الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة ابطال
التسلسل الا أنه أو رد لفظ الاشارة لأنه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه
بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى أنه حينئذ يلزم الفساد في تقدير
حمل الاطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل
على البطلان كما تشهد به النطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة
ابطاله محمول على المساعدة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فلا يراد المذكور في غاية
القوة هذا غاية تنقيح الكلام والتملوق في ليل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ)
يعني اذ ان ثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون
خارجا عنها ثبت الواجب لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا
موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما اقطاعها الخ) أي وأما اقطاع تلك السلسلة

أو واحدا بالاختيار
أو بالاجاب بواسطة
في البعض أو بلا
واسطة في الجميع
ولكل من اثبات
الوحدة والاختيار
ونفي الواسطة مقام
و بعض هذه الامور
انما ثبت باعتبارانه
الاحق والاولى
بالصانع لا لتوقف
وجود الممكن عليه
(قوله وهي لا يجوز ان
تكون قسما ولا
بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه)
هذا يطل كون العلة
نفسها وهو ظاهر
وكونها بعضها أيضا
لأنه اذا كان علة
للسلسلة كانت علة
لكل بعض منها لان
علة الجميع ليس الا علة
الاجزاء ومنها نفسه
وكذا قوله لعله
لأنه اذا كان البعض
علة لكل بعض كان

علة لعله واذا كانت النفس علة كان علة لكل

وعدم
بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعلها التي هي اجزاؤها وما يلزم على تقدير
كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد بطلان التسلسل لأنها اذا كان المجموع أو البعض علة

لكل بعض تنقطع السلسلة لاعماله (قوله فتكون واجبا وتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع
اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الاقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من
الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع ٢٠٩ اجتماع العلتين اذ الكلام

في المستقل بالاعلية
هذا ولا ينبغي ان يحين
بوجب ذلك الجزء
المعلول اقطاع سلسلة
الممكنات وهو
خلاف المقروض

كان الواجب بوجب
اقطاع سلسلة الملل
ويمكن ابطال التسلسل
بانه لو كان التسلسل
لاحتاج السلسلة الى
علة والتالي باطل لانه
لا يجوز أن تكون
العلة نفسها ولا جزأها
ولا خارجها لان علة
السلسلة علة كل
جزء وذلك لا يوجب
بطلان السلسلة وتوارد
العتين * فان قلت
هذا الدليل منقوض
بمجموع الممكنات
والواجب فان الجميع
محتاج لامكانه الى
علة مع ان علة ليست
الاجزاء قلت الجميع

فتكون واجبا فتقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تقرض من
الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن
أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بان يقال مجموع التوقعين يمكن فصله اما
نفسه أو جزءا وهو ما بطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور
(قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب
وعدم كونه غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي أن
يقال ذلك الأمر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة
للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثناءها فلا
ينحلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لتلك البعض وعلى الاول يلزم
أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد
العتين المستقتن على معلول واحد والكل باطل فحين أن يكون ذلك البعض نهاية
سلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا فظهر ان في تقرير الحاشي قصصا كما
لا ينبغي (قوله فظهر الخ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات
الواجب ضرورة كونه دليلا مقدما من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس
لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله
واعلم انه يمكن الخ) انما ترك الشارح ذكر ما لان التسلسل لازم للدور وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانها ما ذكرنا مما قد ذكر أحدنا ما شعر بذكر
الآخر (قوله وهو ما بطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان
المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين الذين هما علة للمجموع
فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون
علة لنفسه وللآخر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه
وفي هذا المقام بحث كثير فلا يليق المقام ابرادها (قوله فيقطع التوقف الخ) لعدم
توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة

(١٤١ عقائد)

من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف

الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة لبعض ولغاثل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء
لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور
يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة

وهذا الدليل هو الائمة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب الائمة بخلاف الدليل السابق
فقله هو وان يفرض من الملول ٢١٠ الاخير قول على سبيل التمثيل بل يحرى في كل

غير متناه يضبطه
الوجود عدد المتكلم
سواء كان بينها ترتيب
طبيعى كالعسل
والملولات أو وصى
كالاباء مجتمعة أو
غير مجتمعة كالدورات
الفلكية أو لم يكن
ترتيب كالنفوس
الناطقة المفارقة وإنما
قيد بالمفارقة لأن
المتعلقة بالابدان
متناهية لتناهى الابدان
اذ لم تنته لزعم عدم
تناهى الابدان واعلم
أن الفرض من الملول
الاخير قول على
سبيل التمثيل أيضا
من حيث انه لا يحرى
في تطبيق بعدين غير
متناهين وفي ابطال
سلسلة لا أول ولا
آخر لها وطريق
ابطالها أن يفرض
سلسلة من مبدأ معين
لا الى نهاية في كل
جانب وتطبق على
أقل منها أو أكثر
الملول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحدة مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق
الجملة بان تجعل الاول من الجملة الاولى بزايا الاول من الجملة الثانية والثاني الثانى وهلم
العلل فقط وهى لا تكون المجتمعة وهذا البرهان يتم جانب العال والمملولات
المجتمعة أو المتعاقبة به يطل عدم تنهى النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة
المملولات لا بد لها من عللة تاريجة فتنتهى السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنهى
المملولات فلا يدل عليه (قوله وهى لا تكون الخ) يعنى ان العال لا تكون المجتمعة لأن
الكلام في العال الموحدة وهى ما يجب اجتنابها مع الملول فينتزى يكون لدليل المذكور
مختصا بالامور المجتمعة أيضا (قوله وهذا البرهان الخ) أى برهان التطبيق يتم ابطال التسلسل
في جانبي العال والمملولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العال
والمملولات أو وضعا كما فى الابدان أو غير مرتبة كفى النفوس أو المتعاقبة كالحركات
الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يحرى عندهم
فيها ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وهى لا تكون الخ) أى
برهان التطبيق يطل عدم تنهى النفوس الناطقة المفارقة لذى ذهب اليه ارسطو ومن
تبعه حيث قال ان النفس الباطنة قديمة بانوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة
بحدوث الابدان التى هى مشروط فيضائها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير
متناهية بل لتناهى الابدان التى أقاضت عليها لاستنادها الى اقضاء الادوار الفلكية
التي هى لا تنهى ولا استحالة في عدم تناهيها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب
تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع
الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعى ولا وصى وإنما قيد
بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عندها أيضا لتناهى الابدان ضرورة
تناهى الابدان (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله به يطل يعنى برهان التطبيق يطل
عدم تنهى النفوس الباطنة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانها أيضا كما
ذهب اليه الحكماء لانها وان تكن مرتبة بحسب الفئات لكن مرتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة التى حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فتقول لو كانت النفوس الناطقة غير
متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما
حدثت في الامس كذلك ثم تطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بزاء كل

بواحد (قوله) ثم تطبق المجتمعة بان تجعل

جزء

الاول من الجملة الاولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لثابتة كثرتها بل يجعل واحدا بواحد في تمام الاحاد

جرا فان كان بزاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بزاءه في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بعد مرتناه والزائد على المنتهي قدر مرتناه يكون متناهي بالضرورة وهذا التطبيق عما يكون فيادخل تحت الوجود دون ما هو وهي محض

بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث أحد منها في أزمنة متتالية فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان فيجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالعدد وهو غير لازم بل يكفي انطبق الأجزاء المترتبة ولو متفاوتة في كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود)

جزء من التامة جزء من الناقصة لزوم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الأزمنة المتتالية متساوية في العدد فيحسب تطبيق الأزمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر فيجب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث أحد النفوس في أزمنة متتالية لتحقق أحد الابدان فيها فينتد لا يحصل الانطبق في افراد النفوس بانطبق أجزاء الزمان فيجوابه أن هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد فرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المنتامي بلمنتامي قل أو كثر فيكون في انطبق النفوس انطبق أجزاء الزمان المترتبة وان كانت الأجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيهما متناهية لتناهي الابدان التي يشغلها الابدان في انطبق أجزاء الزمان يحصل انطبق المنتامي من النفوس بلمنتامي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنبي مائة عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض الملبين وهم لا يقولون بعدم تناهيهما قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمهما بالشخص مع عدم تناهيهما وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يطل عدم تناهيهما على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمهما بالشخص

يجعل المبدأ بزاء المبدأ
فيقع كل واحد من
أحد السلسلتين بزاء
واحد لكن ذلك
لا يظهر الا في الامور
المرتبة

أى فى الجملة ولومتابعة فيه فيجرى فى مثل الحركات الفلكية

أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بعدمها بالنوع مع عدم تناهيها
بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بعدمها
بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن أحد من الحكماء فى الكتب المشهورة اللهم الا أن
يكون مذهبها مر جو حلا يعبأ به (قوله أى فى الجملة) سواء كانت مجتمعة مقرنة أو غير
مقرنة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجرى الا فى الموجودات
المجتمعة المقرنة قالوا اذا كانت الا حاد موجودة فى نفس الامر ما وكان بينهما ترتيب
فاذا حصل الاول من احدى الجنتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء
الثانى وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
لا يوجد منها فى كل زمان الا واحد فى كل زمان يفرض التطابق لا يمكن
الا باعتبار فرض وجود الا حاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فيقطع
بإقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم
من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا لوحظ
كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن
استحضار النفس لالتهامية مفصلة محال فيقطع بإقطاع الاعتبار واستوضح
ذلك بوجوب التطبيق بين الجنتين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فان فى الاول
اذا طبق أول أحدهما لاول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بما بقا لجزء
الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد فى تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض عليه
المحكمون بانه لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الا حاد مفصلة وجعل كل
جزء من احدهما بازاء جزء آخر أو يكتفى بملاحظة وقوع أجزاء احدهما بازاء أجزاء
الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم أن لا يجرى فى الامور المترتبة لان
الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المنتهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أو لا وايضا
التطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجود وان كان الثانى
قوم بتحقيق فى الامور المتعاقبة أيضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجنتين بمجال حكما
اجماليا بانه ما أن يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى أولا يقع فعلى الاول
يلزم التساوى وعلى الثانى يلزم التناهى (قوله فيجرى فى الحركات الفلكية) هذا
على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر
واما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة بمعنى التوسط

فانه ينقطع باقطاع الوهم

(قوله فانه ينقطع باقطاع الوهم) فان الفهم لا يقدر على غير ملاحظة المتناهي تفصيلا
لاحتما ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الاقطاع فلا ضير أيضا لان
كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهي دائما ونظيره نعيم
الجنان هذا

بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للافلاك مستمر من الزمان الى الابد لا يتعدد فيه
اصلا فلا يجري فيها وكذا الخركة بمعنى القطع فانه أمر موهوم لا وجود له عند أصل
(قوله فانه ينقطع باقطاع الوهم الخ) يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية
لان في جريانها لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها مجتمعين
ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تنهيه ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوى
ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الفهم
لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية
لا تكون الا حاد حاصلة فيها الوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والفهم
لا يقدر على استحضار ما لا يتناهيه له مفصلا فينقطع ملاحظة الا حاد في حد فينقطع
التطبيق ولا يلزم تنهيه ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح
المقاصد والحق ان تحصيل المجتمعين من سلسلة واحدة ثم قابل جزء من هذه بجزء من
تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في انعام الدليل حكم العقل بانه لا بد
من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية
والموجود تان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الا حاد في حد فينقطع الكل على
سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء المجتمعين على التفصيل
لم يتم الدليل في الموجودات المسترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قبل
ان تحصيل المجتمعين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن
تكون موجودة لتكون الجملة موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء
الآخرى أمرا عكسا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المأم فانه من زائق
الاقدام (قوله ولو سلم عدم الاقطاع الخ) أي ولو سلم عدم اقطاع اعتبار العقل على
سبيل التعاقب بان تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ
فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون
متناهي دائما فالتطبيق لا يستلزم تنهيه ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان

(قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن أحكام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الأعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة لا تطابق بين المجمتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتبع العلم به كإمكان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتبع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على براهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالم ٢١٤ فاذن ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصله بالفضل في حق الله تعالى لكونه نزها

ولا يرد النقض بمراتب العددين يطبق حملتان احدهما من الواحد الى النهاية والثانية من الانتسجين الى النهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع لاتناهيها وذلك لان معنى لاتناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لاتنتهي الى حد واحد لا يتصور فوقه آخر لا يعني ان لاتناهيها لا يدخل تحت الوجود فانه محال لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباع بين المجمتين معلومة تعالى كذلك فتمام (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمعتمات أيضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الأعداد) توضيحه ان التناهي وعده فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراتها

عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء ويكونه عالما وهكذا في المراتب الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية بتواتر بان علمه تعالى

معنى لاتناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر من الموجود منه يكون متناهي دائما (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الأعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباع بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهي في الوجود الملحق له تعالى هذا خلف (قوله فتمام) نقل عنه وبوجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتبع العلم به كإمكان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتبع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل بعدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تعلق به فتمام (قوله وتوضيحه الخ) أي توضيح عدم ورود النقض

بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والفاضل (قوله فان على الاولى أكثر من الثانية مع لاتناهيها) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناهية بغير متناهية لا يوجب تناهي كل شيء عنهما على ان زيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناهية فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناهية لان قال المقصود انه يلزم تساوي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والا وجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أقص من الجملة الاولى بمتناهية وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع انهم ذهبوا الى لاتناهيها وما ذكر من ان

وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية

على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لامتناهيا ولا يتصف منها بالوجود ليس الاقدرا متناهيا أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فلي كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونه غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى العدم والمالكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والمالكة يكون وجودها في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب أنها على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فمقدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لعدم الوجود بناء على ما قلنا من أن لا شيء من المراتب جزئيا فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في حواشي التجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (نوله وما يقال من انها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كان قبل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فامعنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كافي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والاي لم الجمل أقول إنما يلزم الجمل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان توقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها مفرغ الوجود بل انضافها بعدم التناهي إنما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير

لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل في الوجود إنما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم فقيه ان المعلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى إنما التعدد في اضافته الى المعلومات

(قوله يعني ان صانع العالم واحد) الانسب يعني ان محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أمما عاقله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له اخبار الله محدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لان كل منهما عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما لا قاذمه فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على ان لفظ الله لكونه اسم الجزئي حقيق لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوجه مع دفعه أت في قل هو الله أحد هذا وفيه ان المشر كين لم يوهووا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب ٢١٦ الوجود بل في المعبودية الا أن قال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من

اعتد وجوب وجود غيره والافلاحي به والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحيدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذا مسألة التوحيد بعد اثبات

(الواحد) يعني أن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة وللمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد تفرسوا بآياته (قوله يعني ان صانع العالم الخ)

متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية ممكن جز بان التطبيق فيما باعتبار الوجود الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل بمنح الوقوع فيكون متناهيها بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه

الوجود والتوحيد ليس الا هذا التقدير اما التوحيد فبما عده الله غير أمكنة أخرى ولذا لم يفتأ أيضا الى حمله على الوحدة في صفة الاحداث رد اعلى من اعتد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتد كون العقل العاشر خالق العالم الكون والتساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمي بلامبني على فرض التمانع أولا نه يستلزم تمناع لاهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضا مشهورا ووجه الاشارة ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باستاده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجده عليه ما ذكره وجهه مشار اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه قوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد تفرسوا بحجة اقتناعية توجيه لا آية على خلاف المشهور وحفظ الظاهر النظم ولا مخالفة بين جعل الاية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقتناعية وقوله وتقريره أي قرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت

فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون
الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجوب لافي الذات وهذا
التوهم مع دفعة آت في قوله تعالى قل هو الله أحد فامل

غير صحيح ضرورة انه علم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب
ولاشك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد ان لا اقطاع لها فعدم
التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بانه لا معنى لعدم الانتهاء الى
حد محقق ولنا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا
ينتهي الى حد لا يتصور رفوقه حد محيط بما لا يتناهي كترتيب الاعداد ونعيم الجنان
(قوله فيه اشارة الى) يعني في عبارة الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك
توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري
اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها
لا تكون النظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار
في الصفات الالهية له تعالى أيضا من الحى العلم السميع القادر لان هذه الصفات
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الالهية وان
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية للثبوت له فلا بد من ذكرها
وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله حاصل الدفع ان المراد الخ) يعني
حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون
صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة أعني وجوب الوجود لافي ذاته الذي هو
جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة
آها انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي
واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما ينه الشارح فينشد يكون وصفه
بالواحد بمنزلة وصف الواجب به قال توهم المذكو ومن دفع تلك الارادة لا بارادة الوحدة
في صفة الواجب ان يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة
له ضروري بابل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل قالوا وجهه ان
يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك في وجوب الوجود على ما قال
في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها
وأراد بالالهية وجوب الوجود ونحو خواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا
للجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعة الخ) قيل هذا على
تقدير ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدأ أو أحد خبره فينشد يراد ان الله علم للجزئي

لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تنازع بان يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الإرادة بكل منهما

(قوله لو أمكن إلهان) أي صانع قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجب أن يصدق مفهوم واحد على ذات واحدة محل تأمل إلا ان يقال مراده الواجب على وجه الصنيع والقدرة القائمة

الجبتي قبيوت الوحدة لضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدة في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم ويدل في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي سالتوني والله خبره وأحد بدل منه وأخيرا بعد خير على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قالت قریش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعوننا اليه فزلت يعني الذي سالتوني عن صفته هو الله أحد فلا يأتي التوهم المذكور كالا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الى آخره) يعني اذا كان المراد بالهين الصانع القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التامع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لا يجوز أن يكون أحدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون مطلقا أو موجبا أو ناقصا وحينئذ لا يمكن التامع بينهما أما على تقدير كون أحدهما مطلقا أو ناقصا فظاهر وأما على تقدير كونه موجبا فلا نه يجوز أن يكون الآخر الصادرة عنه بطريق الإيجاب هي الاصل الصادرة عن الآخر جوسط الاختيار والقدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز جوسط شرط حادث فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرط إيجاد بالاتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالإيجاب (قوله قوله في تقرير المدعى الخ) أي اذا كان المراد بالهين في الدليل الصانع القادرين على الكمال فقولاه لا يمكن أن يصدق الخ يحمل تأمل لانه يدل على ان المدعى في تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقا (قوله الآن يقال الخ) أي الآن ينحصر المدعى أيضا ويقال ان المراد بقوله لا يمكن أن يصدق مفهوم واجب

حركة زيد والآخر سكونه أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة وامان براديه امكان الوجود لنفسه فيصح مطلقا وان كان السكون أمر اعدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به تعلق الارادتين قائمها يصح أن يجتمع في مراد وخص التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لا يدفع بين تعلقهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى تقيده أيضا لان من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في تقيده لم يتدبر

أو يقال الممثل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا أن
الواجب موجب بصفاته والفرق بين الإيجاب الصفة والإيجاب غير هام شكل وهما
بجنان الاول النقص بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى بإعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما
أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أولا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو
تخلف الممثل عن علته التامة هذا خلف

الوجود الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فينشد يكون الدليل مطا بما
للمدعي (قوله أو يقال الخ) أى أولا يخصص المدعى بل يترك على حاله وبين استلزام
الدليل له بان التمثيل والإيجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تزييمه الواجب عنها فلا
يكون الموجب والممثل ونقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على
الكمال فالوأمكن واجبان لا ممكن صانعا نادرا على الكمال فامكن التمايز بينهما
(قوله لكن يرد على هذا الخ) أى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الإيجاب نقصا فم
قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه طريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها أو مختارا اذعله الافتقار عندهم هو
الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا
لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لانه اذا كل موجود لا يخول من أن يكون
وجوده من ذاته أو من غيره فاذا اخفى الثاني تعيين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في
شرح المقاصد استناد الصفات عندهم فيثبتها ليس الا بطريق الإيجاب وقولهم علة
لاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بماعدا الصفات وسيجي في مباحث الصفات
كلام يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعنى ان بيان الفرق بين الإيجاب الصفات
وبين الإيجاب ماعداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان
صفات الواجب كمالاته والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل
الكمالات لا يكون نقصا بخلاف الإيجاب غير الكمالات أقول افاضة الوجود على
الممكنات خير وكال فيلزم أن يكون طريق الإيجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى
أن يكون الواجب قبل كل شيء هو بعده عملا يستدبه في المقامات اليقينية على أن كون
الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله هما بجنان الاول
النقص الخ) أى في هذا الدليل بجنان الاول النقص الاجمالى بان يقال ان دليلكم بجميع
مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولا نه يستلزم المحال
أعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو أمكن الواجب المختار لا ممكن تعلق ارادته

الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احدى الالهين وجوده في مثلها تحيل عدمه والجواب اننا نعرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة التقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف

بعدم ما صدر عن ذاته طريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه امرا يمكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المتأني للالوهية أولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بان اختياره لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المتأني للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا يتأني للالوهية بل المتأني لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل الخ) أي البحث الثاني التقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد أحد هادون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على المتع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة ألا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احدى الالهين وجود الحركه مثلا تحيل عدمه ونجمله متمنا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجز أجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الثاني بناء على سد التبرير طريق القدرة عليه هو العجز المتأني للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الثاني بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجز التسرياته انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة فالحال العجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجرى في مادة التقض ولا يرد عليه المنع يعني اننا نعرض تعلق ارادتي بالهين معا وقبول ان السدادات لو أمكن الالهان لا يمكن التماثل بان يريد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجرى في صورة التقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه جوسمط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ

(قوله والافيزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التزديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لازم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنى مراد الا آخر أعني عدم الضد وهذا عرفت ان الاولى ماسياتى مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لا قضاء متعلق ارادة الغير بذلك الممكن قصا لان الكمال أن يتحقق مراده بقلته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بغيره أو نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بصحق ارادة غيره عدمه ليس عجزا وثمة فالانه بارادة الغير عدمه استحالة ٢٢١ مراده فليبق مقدورا لان

الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس قصا بل لا يسمى هذا عجزا وهذا اندفع أيضا النقض بصفاته تعالى فاما ممكنة ومقتضا لذاته والا لكانت حادثة فلواراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجمع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما

اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامر ان فيجتمع الضدان والافيزم عجز أحدهما وهو

(قوله اذلا تضاد بين الارادتين) أى لا تدافع بين تعاقبهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى شيء وأيضا المانع من الاجتماع في محل لا يتحصر في التضاد فلا كفاية في شيء

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أى لا تدافع بين تعاقبهما الح) يعني ان المراد بالتضاد المعنى القوي وهو المناقضة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي سيجي عوان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي الح) يعني لم يرد بالتضاد كون الامر من الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جازم فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعاقبهما لا خلل في صحة الدليل لتعارض متعلقهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلتين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضا المانع الح) أى وأيضا رد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد

لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير لعل ان كون المذكور قضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي التزديدي العجز فقط أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي التزديدي العجز فقط ثم أنه يمكن اقامة برهان للمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع عجلتين مستقتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله للجميع ماسوا ولم يكن واجبا والافهوا للممكنات واستحقاق الالهوية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه واما ان قايومه واجب آخر فلا يوجب نقضا في أن يكون له للممكنات فوجود الواجب مما لا يوجب أمر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلاق والاولى وخير الخیر الصادق المصدوق بالمعجزة وثمة تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم

(قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج
 يناقى الالهوية وفيه بحث لان المناقاة احتياجه في الوجود والصفات الذاتية وامامطلقا فلا (قوله فالتعدد
 مستلزم لامكان التام المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة التامع أو الامكان فيكون محالا أو رد
 عليه ان عدم العلول الأول ٢٢٢ للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس محال بل أمر ممكن

ويدفعه ان عدم
 العلول نظر الى ذات
 العلول لا يستلزم عدم
 الواجب بل يستلزمه
 اعتباران وجوده
 مقتضى الواجب
 ودعوى أن المستلزم
 للمحال محال معناها
 ان المستلزم في ذاته
 للمحال محال (قوله
 واعلم ان قوله تعالى)
 هذه اشارة الى أن
 جعل الآية اشارة
 الى برهان التامع غير
 مرضي وهذا ما اخذه
 من الكشف حيث
 قال وفيه دلالة على
 أمرين أحدهما
 وجوب أن لا يكون
 مديرهما الا واحدا
 والثاني أن لا يكون
 ذلك الواخذ الا به
 وحده لقوله الله
 * فان قلت لم وجب

امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التامع
 المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة
 الآخر لم يجزه وان قدر لم يجز الآخر وبما ذكرنا تدفع ما قال أنه يجوز ان يتفق من
 غير تمنع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال أو ان يتجمع اجتماع
 الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه مما واعلم ان قول الله تعالى لو كان فيها
 آلهة الا الله لقد صدأ حجة اقناعية

(قوله اما اشارة الحدوث والامكان) أى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو قص يستحيل
 عليه تعالى بالاجماع القطعي

لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضاد يف والعدم والملكية والايجاب والسلب
 أيضا مانع من الاجتماع ففني التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما
 قال بعض الافاضل خص التضاد بالتقي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف
 لكانا متضادين وفيه أنه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد الاصطلاحي لكان الثابت
 بين المرادين أعني الحركة والسكون اياه أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أى
 دليلهما الخ) يعني ليس المراد بالا مارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد في المطالب
 اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم العجز الخ) أى يلزم العجز أى
 الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا
 سواء كان في الوجود أو في الابد أو في شيء آخر قص يستحيل على ذات الواجب
 تعالى فان الاجتماع متعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل
 نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز
 واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره الحاشي اذ دفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في
 الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو
 غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتيم على من قول بحجة الاجتماع وانما لنسلم ان

الامر ان قلت لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير المسكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر الاحتياج
 والاختلاف واماطة التامع قلتم كلمين فيها تجد تبادل وطرا هذا كلامه وللاية احتمال اخراج جوان يكون
 صوابا والمهدي به مهدى بها وهوانها لبيان فساد الشركة وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض
 آلهة كافي الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشركة وانما بقي السموات والارض يركن خلق السموات

عن الشركة (قوله والملازمة عادية) * فان قلت الماديات يقينيات كالموجود الجليل الذي كان أسس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات يقينيات في الشاهد اما في الغائب فاقادته بقياسه على الشاهد فلماذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان المادة اذا كانت اغلبيه لا يقين انما يقيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون قال الكشاف ذهب كل اله بما خلق لا فرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ورأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولعلنا بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا محال لهم متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا آثار التمايز ٢٢٣ في الممالك والتغالب

والملازمة عادية على ما هو الاطلاق بالخطايات فان المادة جارية بوجودها بالغائب والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلنا بعضهم على بعض والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النص صريح شاهدة بطى السوات ورفض هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

* ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والنجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها او بالمشيئة التوقيضية فلا عجز في التخلف عنها بل ان تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

الاحتياج مطلقا قص فان الواجب يحتاج في ايجادها الى امكان المعلول ثم ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من اماراة الحدوث الخ يدل على ان للدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانع القادرين على الكمال فتفسر قوله ولو امكن الهان بقوله أى صانعان قادران على الكمال ليس بشيء (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد أحد هما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون ان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وایمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف

في الحجة الاقناعية لكن لاحتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجهه بطلان فذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحد هما الحفظ عنه والا لعجز مراد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لا امكان ارادة أحد هما الصلاح والا لآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي * فان قلت المنع طلب الدليل لانه * قلت المقام مقام المنع في الدليل بما لفت في وروى المنع وقوله بل النص صريح شاهدة الترتي عن المبالغة في قوة المنع بنى الدليل الى المبالغة فيها في قيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليل على امكان الفساد امكانها

(قوله لا يقال الملازمة قطعية) يمكن له تقرير أن أحدهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمناع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حيثئذ بأن إمكان التمتع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وتانيهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن التمتع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحيثئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الاصانع واحداً لكن هذا النوع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشمل على دعوى بمجموعة لا يمكن دفع منعها وإن لم ٢٢٤ يمكن التمتع مضراً (قوله على أنه يرد منع الملازمة) حاصل الملاوة أن هذا

التقرير بعد ما ذكر
من إطلاق كون الآية
حجة قطعية في غاية
السقوط لأنه مع
اشتراكه على صرف
النظم عن الظاهر
يوجه عليه ما ذكر
بعبارة فلا يرد أن
ما سبق على الملاوة
منع الملازمة فلا
معنى لا يريده بينه
في الملاوة ولا
يحتاج إلى أن يجاب
عنه بأن السابق
جواب مبنى على حمل
الاستدلال على عدم
التكون بالفعل
والملاوة جواب
مبنى على حمله على أي
معنى شئت ويوجه

* لا يقال الملازمة قطعية والمراد بقسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لا نقول إمكان التمتع لا يستلزم الإعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة أن أريد عدم التكون بالفعل

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل

(الخ) حاصله أن المعتزلة عالم قولوا بعجزه تعالى لأن الإرادة عندهم قسمان إرادة قسرة لا يجوز التخلف عنها وإرادة تنويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا إشكال (قوله) وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع (الخ) يعني أن إمكان التمتع لكونه محالاً لا يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لأن لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بأرادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمتع فإن الإمكان لا يستلزم الوقوع فعلي هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع إلى إمكان التمتع ويحتمل أن يكون راجعاً إلى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن إمكان التمتع إنما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحداً منها صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمتع وما كمال الجواب على كلا التقديرين واحداً وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله) وهذا الجواب مبنى (الخ) يعني أن الظاهر لما أدر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل إذ حاصل الجواب على ما عرفت أننا نلسم أن إمكان التمتع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فإن إمكان التمتع لا يستلزم

وقوعه

أيضا أنه إذا استلزم إمكان التمتع

عدم كون أحدهما صانعاً فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعاً نعالى عدم مصنوع ثم التوصل بمال انتفاء التعدد ولقد عرفت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع الملاوة باختيار الشق الثاني قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والألا من التمتع المستلزم للمحال لأن إمكان التمتع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمتع وفيه نظر لأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه

فمعنى قوله على انه لا يمكن ان لا يبقى على الظاهر بل يفصل وتنتع الملازمة على تقدير
وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر قال في شرح المقاصدان اريد بالقساد عدم التكون
تقديره ان يقال لو تمتد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما مجموع
القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال
القدرة وأما الثاني فلان متنازع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه ترجيح بلا
مرجح ويرد عليه ان التردد اما على تقدير التماثل القرضي فينتج يرد منع الملازمة
لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا

لجواز كونه واجبا

وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التماثل (قوله فمعنى
قوله الخ) أى اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى الملاوة انه
يمكن ان لا يبقى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم
التكون بالفعل فتمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة
احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان
التماثل يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله
تدبر) أى تدبر فيما قلنا من تحرير الملاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق
على الملاوة منع الملازمة فلا معنى لا يراده بعينه في الملاوة (قوله لو تمتد الاله لم تتكون
السماء والارض) أى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما الثالث فلانه
ترجيح الخ) لان مقتضى القادر بآذات الاله ومصحح المنصور بآمكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الالهين المقروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله
ويرد عليه ان التردد الخ) يعنى ان التردد المذكور قوله لان تكونهما اما مجموع
القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما ما على تقدير التماثل المقروض بأن يكون تحرير الدليل
هكذا أو أمكن الهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن التماثل بينهما في الابدان بان
يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال ففى تقدير التماثل تكونهما اما
بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعطلت بايجادهما على سبيل
الاستقلال والقدرة لم تنف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو باحدهما فيلزم الترجيح بلا
مرجح فينتج يرد عليه منع الملازمة بان لا نسلم انه لو تمتد الاله لم تتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التماثل في الابدان عقلا حتى يلزم المحال المذكور
بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التماثل بارادة احدهما

واما على الاطلاق فينتد يمكن اختيار الاول وكال القدرة في نفسها لا يتأني تعلقها بحسب
 الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا
 يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفرض برادته تكون
 الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الالية الكريمة
 على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الالية نفي تعدد الصانع
 المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ذلك ليس
 المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذا التوارد باطل فتأثيرهما اما على
 سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما
 صانعا لانه جزء علة أو علة نامة فيفسد العالم أى لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا

أو يفرض احدهما الى الآخر واما قال غفلا لان تعدد الحاكين المستقلين يستلزم
 وقوع التنازع في الحكم عادة على ما في الشرح (قوله واما على الاطلاق الخ) يعني ان
 الاستدلال المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التنازع على ما هو الظاهر
 القريب الى القهيم الغير المحتاج الى البيان فينتد يختار الشق الاول وهو ان تكونيهما واقع
 بمجموع القدرتين وقولكم انه يتأني كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه
 بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه أى بان يكون للقدرة الاخرى
 مدخل فيه وهو لا يتأني كمال القدرة في نفسها واما المتأني لمان تعلق الارادة بوجود
 المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم
 نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كافي افعال العباد
 عند الاستاذ الخ) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى
 وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى
 تعلق بان يكون لقدرة العبد أيضا مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث الخ)
 وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلامرجح بل لا يجوز ان
 يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بوسط قدرة الاخر أو يفرض احدهما برادته
 تكون جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستغلا في الابداد
 لكن أراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الا تخروجه ولا عده ولا استحالة في ذلك
 (قوله والتحقيق في هذا الخ) أى التحقيق في ان الالية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل
 الالية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تنيد
 القطع فانه سواء أريد بالفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد مع الملازمة

ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لان امكان

ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد ما فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزوع عن التمكن في مكان فيكون المراد بالتصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسد ما أي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكوّنهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لا متاع التوارد فتاثيرهما في تكوّنهما على سبيل الاجتماع بان يكون تكوّنهما مجموع قدرتهما وعلى سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما الهوى في بعض آخره لا آخر فتقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع لا يمكن التمايز بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمايز محال لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعا واذا لم يكن أحدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه الكلي المستلزم لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لان انتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمايز المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع أو بعضا على تقدير التوزيع فعنى قوله فيلزم انعدام الكل الى آخره انه على تقدير أن يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمايز الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررناك ظهران ما قاله الحاشي المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم مما ليس بشئ عندئذ قلنا التدبر فان عدم كون أحدهما صانعا لازم لا مكان التمايز الذي هو لازم لا مكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليلي لم يحجج حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما يتيسر لي من تحرير الكلام وقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله) ويمكن أن توجه الملازمة (الح) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد

(قوله فان قيل مقتضى كلمة لو) ريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ماسبق من أنه قطعي أو اقتناعي فالباحث
السابقة بمنزل عن هذا التصحيل ٢٢٨ وحيث يحصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال

ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في
الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول

الناهي لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان
لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن الناهي المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان أريد بالامكان الخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لم
الامر لكنه بعيد

الصانع على ميل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم
التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والابحاد لم يكن العالم
ممكنا فضلا عن أن يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والأي وان
كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما
قادرا تاما وتحقق مصحح مقدور بينهما أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال
لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين أعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم أن
لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حذرنا
اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا
لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه ماسبق من كونه مجمعا أجزائه حادثا اذ الواجب
لا يكون حادثا ولا يخفى عليك أنه يمكن حل ما قبله الخ من شرح المقاصد على هذا
التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء الارض لم يمكن تكونها ويكون التزديد
على تقدير التمانع القرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) قل عنه
قهرير الدليل هكذا وجد صانان لا يمكن التمانع بان يريده كل منهما إيجاد المصنوع
على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل
منهما لا متاع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو باحد هما لكن حمل الفساد في الآية
على هذا المعنى مما لا يخفى بعد ما انتهى كلامه (قوله لا متاع الخ) دليل لقوله فامكن
أن لا يوجد المصنوع ووجه البعدان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر
فكيف يقيد بالامكان ثم يقيد بوجود العلة التامة (قوله ثم الامر الخ) يعني ثم أمر

وبناء ماسبق عليه
وبهذا عرفت انه
يمكن حمل الآية على
ما يغنيك عن مؤنة
تصحیح الاستدلال
وقيل يحصل
السؤال ان الآية
لا تدل لعل انتفاء
الاله في الازمنة
الماضية والمطلوب
لا انتفاء مطلقا فزيد
في الجواب
ان الانتفاء
في الماضي يثبت
الانتفاء مطلقا اذ
الحادث لا يصلح
إله ولا يخفى عليك
انه انحراف عن
سواء السبيل فثبت
ولا تتبع الا الدليل
وقوله فلا يقيد لا
الدلالة على ان الخ
الاولى فلا يقيد لا
ان وقوله نعم بحسب
أصل اللغة لكن قد
تستعمل حيث قابل
الأصل بكلمة قديد

على أنه أراد بالأصل الكثير الراجح فجعل استعمال
لوفي الاستدلال أيضا لئلا يوقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على أنه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف
بان القرآن لم يزل الاعلى لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة لأن الاشيع هو الاول

(قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يدال التزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له لأن يقال تركت لظهورها وهو التحرر عن الثقل إذا تضمنيات لا وثوق عليها ومحمّل أن يكون الوصف به رد الفطن التزاما. اذ لو كان مراد قال الواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى قائله قد كره معرفة صحة إطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكره منك يفعل في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة كأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزام التنبيه على أنك مستغن بما قامته البرهان على الوجوب من إقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك أنه إذا جعل القديم خيراً بعد خبر كما عرفت أنه مرجح وجعل تعريف المستدل قصراً على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله إذا الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن ٢٢٩ وليس متعلقاً بقوله تصريح

بما علم التزاما حتى يصح أنه لا يتم لأن الدليل لا يفيد الا الروم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله

فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد نستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والا يتم من هذا القليل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالاخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي لا اجداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان

من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم

(قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مترادفين لكن يعمل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان)

الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم إمكان التمايز وهو يستلزم عدم التكوّن بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة يمتنع والامتناع العلة التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الخ) اذا كان كلمة لولا لا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مترادفين معلومين للسامع لكن قصد بدخال لوعليهما

واحد اقتضاه وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده حادثاً عن غير ضرورة يرد به والتالي باطل واللام يمكن محذوفاً لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لافك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توم في غاية البعد وهو ظن الاعام والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل راجب قدم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن التساو بين مترادفين وما يقال ان الواقع معنى على اصطلاح القدماء على جعل التساو بين مترادفين يخرج من عدم الاستغناء لكن فيما ذكره من قول التبصر قد لا يفيد إلا ان الإيمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً غير الآخر فظهر الجواز ان يكون صاحب التبصر ممن ظن

التزادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم
أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة ولا تعدد
القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان سلة الحاجة عند
التكلمين الحدوث وهذا في المعنى ٢٣٠ قول بعد الذوات القديمة الآن ينزل من القول بان الحوج

هو الحدوث الى
القول بان الحوج هو
الامكان وقوله وانما
المستحيل تعدد
الذوات القديمة
الاولى انما المستحيل

لكنه ليس مستقيم للقطع بتساوي المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا
يصدق عليها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضرر رحمه الله ومن تبعه
تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

ولوسلم الدلالة على تعيين الماضي لثم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلها (قوله
لكنه ليس مستقيم للقطع بتساوي المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالتزادف
التساوي قال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم
وبالعكس ثم ين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته)

تعليل الثاني بالاول كان تولك لوجئتي لا كرمك يدل على ان كلا الامرين معلوم
الاتقاء عند السامع لكن اتقاء الثاني لاجل اتقاء الاول وهو ليس بتصمود من
الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق اتقاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية
والحالية والاستقبلية بديل تحقق اتقاء الثاني المقرر عند السامع والاية لا تقيده فلا
تكون استتلا لا (قوله ولوسلم الدلالة الخ) يعني ولوسلم دلالة الآية على ان اتقاء التعدد
في الزمان الماضي بسبب اتقاء القساذ فيه لثم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا
بدليل اتقاء القساذ في الماضي لانه اذا ثبت اتقاء التعدد في الزمان الماضي يعني يكون
ما جاء به التعدد في الحال أو الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون
ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في
كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي
في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يرون

وجود الذوات
القديمة أو انما
المستحيل تعدد الذوات
القديم فافهم (قوله
تصریح بان واجب
الوجود لذاته هو الله
تعالى وصفاته) أقول
منشؤه اما التلبس
خوفا من القول بإمكان
الصفات الموجب
لحدوثها بناء على
أصلهم من أن كل
ممکن حادث واما
الالتباس اما تحرير
الاول فبان قال لما
كان الواجب لذاته
بمعنيين الواجب

بالتزادف

بحقيقته بان تكون ضرورة

وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بوصفوه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده
واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة
لذواتها لم يكن للقاتل بان يجب عنه بنم وظهر أمر التلبس وأما تحرير الثاني فبان قال لما كان اقتضاء الواجب
وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وقرق بينهما بان اقتضاء الواجب

موجود غيره (قوله
واستدلو اعلی ان كل
ما هو قديم فهو
واجب لذاته) في
الكلام ايجازاً

استدلو اعلی وجوب
الصفات بانها قديمة

وكل ما هو قديم فهو
واجب لذاته واستدلو

على هذه الكبرى
بأنه لو لم يكن واجبا

لذاته الخ (قوله ثم
اعترضوا بان الصفات

لو كانت واجبة
لكانت بقية) لم

يجبوا من قيام
الوجوب بالصفات

قيام المعنى بالمعنى لان
الوجوب أمر

اعتباري بخلاف
البقاء قائمهم زعموا أنه

أمر موجود حتى
أو قهيم في القول

بعدم تأمل اعراض
فان قلت الاعتراض

يرد على قدم الصفات
أيضا ولا يخص

بوجودها فلم خص
قلت زعم المعارض

أنها لو لم تكن واجبة
لكانت محدثة فور

واستدلو اعلی ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان
جائزا لعدمه في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا لذاته فيحتاج الى مخصص
الا ما يتعلق وجوده بالماضي آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها
لكانت باقية والبقا معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى

يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجي
تاو به (قوله اذ لا معنى للمحدث الا ما يتعلق الخ)

بالترادف التساوي في الصديق حيث ذكر الشيخ أبو المعين ان الايمان والاسلام من
الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

وما قيل من انه يحتمل أن يكون لكل منهما أولا واحدا ممتنيا أحدهما مشترك بينهما
والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين قالنا لا يد

ليس على ما ينبغي فجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما
من الالفاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره الخ) أي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا

التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب يقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء
ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها (قوله

وسيجي تاو به) أي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها
انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير

احتياج الى أمر وما له الى انه تعالى موجب في صفاته كئلا يلزم كونه محل الحوادث
ولاشك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها

الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكره هذا حاصل ما قل عنه لكن لا يرد على باطنه لان
معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم

الاحتياج الى شيء أصلا فتكون الصفات واجبة لئلا يمتنع غير الذات انتهى كلامه
وأنت خير بان هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لثوقه على القول بان الاحتياج

ليس قصصا في صفاته وان قولهم علة الاحتياج والحدوث دون الامكان انما هو في
غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد

والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تجمل العبارة لئلا يمتنع
قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان حل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك

حل الصفات عليها يجعلها واجبة لقوتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان
قوله لكان جائزا لعدم في نفسه صريح في أن المراد أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

لكانت محدثة فور ودالا اعتراض يخص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعارض لو لم يطل قدم الصفات

قاجوابان كل صفة فهي

هنا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جملة بينة وان قالوا

بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج الى شيء أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجود بهذا المعنى (قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الخ) يعني ان قولهم ان الحادث ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا تتعلق وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جملة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى إيجادهم والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجملة قلت ليس المراد بالاجادهم الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في الاحتياج الى المخصص بل مدخلة في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو منافق للقدم بمعنى عدم المسبوبة بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الإيجاب وما ذكرنا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبق بالعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدى نفعا لجواز أن يكون المخصص أمرا عديما أزليا قال بعض الفضلاء الجملة بينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته أي للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محذورا لا لشيء بالحادث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى إيجاد شيء آخر مغايرة والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجملة بينة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استزاه استدراك قوله والالكان جائز في نفسه واثباته عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه اننا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لا يجوز ان يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونها واجبة بذاته تعالى تأمل فان من مطارح الاذكاء (قوله وان قالوا الخ) يعني وان قالوا في دفع الجملة المذكور فان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته

أيضا لجرى ان الدليل في نقى القدم أيضا (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي

باقية يقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فإنه لو بقي لكان باقيا يقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لكان
عنه وقد انكف عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة العلم فإنه يقتضي زيادة العلم
فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء القلظ زيادة مبدأ
الاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول ٢٣٣ بتعدد الواجب لذاته في غاية

الصعوبة فإنه متناف
للتوحيد الذي هو
أصل الإيمان
مخلاف القول بإمكان
الصفات لأنه ليس في
تلك الصعوبة لأنه لا
ينافي الأقولهم بأن كل
يمكن فهو حادث وهذا
ليس مما يتوقف عليه
الإيمان فلا صعوبة
فيه الا لزوم مخالفتهم

باقية يقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب
لذاته متناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات يناقض قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فإن
زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا يناقض الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول يماذهب اليه الفلاسفة من اقسام كل من القدم
والحدوث الى الذاتي وازماني وفيه رفض لكثير من التواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق
كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات
(قوله باقية يقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لا تشكك
عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف
اليه فإن أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على

القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شيء أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة
بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجا الى موصوفها فتكون داخلية في كون وجودها
متعلقة بما يحدث في فلا يلزم الجهل لا فيرد عليهم أنه لا ثبت حينئذ حكمهم بكون الصفات
واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما ما قالوا
من ان الاعراض غير باقية لان بقاها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاها غيرها
لا تشكك كعنفاني حال الحدوث قائماني في أول زمان الحدوث موجودة وليست باقية
ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني
واستمراره على ما سيحكي في الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على القول بأن
بقا الصفة نفسها انه ان أراد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد لان
البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب
المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة العلم كالمعلم يقتضي زيادة العلم
وان أراد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة
يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني

القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شيء أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة
بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجا الى موصوفها فتكون داخلية في كون وجودها
متعلقة بما يحدث في فلا يلزم الجهل لا فيرد عليهم أنه لا ثبت حينئذ حكمهم بكون الصفات
واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الاعراض الخ) يعني وأما ما قالوا
من ان الاعراض غير باقية لان بقاها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاها غيرها
لا تشكك كعنفاني حال الحدوث قائماني في أول زمان الحدوث موجودة وليست باقية
ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني
واستمراره على ما سيحكي في الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على القول بأن
بقا الصفة نفسها انه ان أراد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد لان
البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب
المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة العلم كالمعلم يقتضي زيادة العلم
وان أراد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة
يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني

بمعنى ان الكلام في
بمعناه تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا
المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الواجب لذاته الواجبة لا بايات ذات
واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسياق لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق
ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها

(قوله الخى القادر العليم السميع البصير الشاى المرید) أجرى علیه تعالى هذه الاسماء مع أنه تكفل بعرفها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء علیه تعالى فى لسان الشرع وبداية أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الخى مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة فى عدد الصفات على طبق اثبات ٢٣٤ الصفات فى كتب الفقه حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتها

لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما يسدى شئ عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يبنى عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يقيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئها كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بدية العقل جازمة) نقوش فى

(الذى القادر العليم السميع البصير الشاى المرید) لان دليل بدية العقل حازمة بان محدث العالم على هذا النمط البدیع والنظام المحكم مع ما يشتمل علیه من الافعال المثقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها ناقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التسكك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه

ماسيجى فى التكوين فلم يمحوز والنفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجردها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط)

فلا شك فى صحته لكن لم يمحوز واقتضية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم يقلوا بان الاعراض باقية بقاءه ونفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض وأما البقاء فليس أمراً موجوداً فى الخارج زائداً عليها خلافاً فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الشاى حتى لا يلزم القول بجدد الاعراض فى كل زمان الذى هو مصداق لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعده بما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه والبقاء وجود آخر فيه أيضاً فان تجدد الانصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة فى الخارج والالزام كونه عمل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ماسيجى فى التكوين) حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذ قل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والابحاد ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول

شهادة العقل لثبوت السمع والبصر لا تقا فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المثقنة المتعلقة بالبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع والبصر وقوله على ان اضدادها ناقص انما لم يمحز خلو الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطوبى كلها (وقوله أيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تايد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جمل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لو لا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يكن الشرع ان يقول هذا

الشرع ليس في حق لا نه ليس من الهى لا ناقول تثبت المجزة انه من اله وجعل الكلام بما يتوقف عليه الشرع لا يصح عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) ٢٣٥ لما نبه على جواز التصريح بما

علم ضمنا مرة لم يفت

(ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يقتصر الى محل يقومه

اليه هنا اعتمادا على

تنبيه السامع والافتد

علم انه ليس بعرض

وظائره من وجوب

الوجود وقوله لانه

لا يقوم بذاته تقريره

والواجب يقوم بذاته

دليل من الشكل الثاني

يتبع العرض ليس

بواجب والمطلوب

ان الواجب ليس

بعرض فتعكس

النتيجة ليحصل

المطلوب ولوقيل لان

الواجب يقوم بذاته

والعرض لا يقوم

بذاته لاستغنى عن

العكس ولقد سلك

الشارح في نفى

الرضية طريقا

بيد اذ ان هناك

طرقا أقصر منها

ما ذكره في شرح

المواقف ان

المرض يحتاج

يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم ثبوت هذه الصفات البديها فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدنه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب واليجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انما اعيايم اذ لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات

وليس أمرا متحققا معاير المفهوم في الخارج (قوله يعنى ان تصور الواجب الخ) يعنى قد علم مسبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احدا نه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذ كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدنه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد و ارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا على ايجاد الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كالا يخفى واتماقيد الايجاب يلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشريطة الاولى لازمة الوقوع والثانية متمتعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولذا انتبهوا وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعنى لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بمحدث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الواجب القديم لا يكون حادثا (قوله ولا يخفى الخ) يعنى لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده

الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع في التصحز والواجب ليس يتحز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا يخفى ان الاولى بنى الرضية عنه صفاته

لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتيج إلى نفي كونه عرضاً لا بهام إطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الأولى أن يقول وليس بصفة لأن العرض أخص منها إذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فلم يصلح عدتها ٢٣٦ للعالم (قوله ولا يتبع بقاؤه) تحريراً للدليل الواجب باقٍ والعرض ليس

بأبداً فالواجب ليس فيكون ممكناً ولا به يتبع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائم به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يحيز غيره ببعيته وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني

ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والافيمكن أن يستدل بمحدث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الأحداث على وجه الاتفاق عليها تامل (قوله وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً

من الممكنات لكن لم يثبت في السابق فيجوز أن يكون ممكناً من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالحجرات مثلاً صادرا عنه بطريق الإيجاب مختاراً لمحدث العالم بتوسطه (قوله ثم إن اعتبار الخ) يعني أنما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لأن له مدخلا في بديهية الحكم والافيمكن أن يستدل بمحدث العالم على القدرة والاختيار لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فإن صدور الفعل بالقدرة والاختيار لا يتصور إلا مع العلم وبثبوتها على ثبوت الحياة إذ لا معنى للحياة إلا بصفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني أن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضاً بديهية لكن فيه تامل إذ دلالة الأحداث على وجه الاتفاق عليها إذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وإيجاب أن المراد بالسمع والبصر أدراك المسموعات والمبصرات إذا المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئها موجودة متنايرة فذلك مطلب آخر يجيء بمسألة في قوله وله صفات أزلية وهي العلم الخ (قوله وعلى أن هذا الخ) ظاهر كلام المحشى يدل على أن هذا المنع ليس

بأبداً فالواجب ليس بمرض والدليل على أن المرض ليس بأبداً أنه لو كان أبداً لكان البقاء قائماً به إذ لا معنى للأسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني معناه أن هذا الدليل مبني على أن اغاها الملازمة فنية على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالى فبني على أن القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده أنه زائد عليه في الوجود لا في

مندرجاً

بجرد الفهم والافاد كره من الحق لا يفيد نفي الزيادة

الفهم ولا سبيل إلى إنكارها فن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ)

قال الشارح الاصفهاني للطوائع الباقى الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يقتض بقاء الواجب وانه لا يكتفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من

الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيمكن

وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمتنوع كما في أوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بجدد الامثال ليس باعتماد ذلك في الاعراض لم تسكنهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة ويطأها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة واخر هو سرعة أو ببطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولاجسم) لانه مترتب ومتحيز وذلك اشارة الحدوث (ولاجوهر)

في البقاء زمان الثاني للوجود (قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمتنوع كما في أوصاف البارى تعالى) يعني لاختلاف بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهية العقل وقيام الصفة ليس التابعة في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال بمعنى تفسير

(قوله كما في أوصاف البارى تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعة الى التحيز غير مطرد في أوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لخلق القيام وأوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حاكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وانتفاء الاجسام) هذا راجع الى دليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة

مندرج في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى هنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا بمعنى على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلاً المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال بدل على أنه امر عديم ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على أنه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبتته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسير القيام الخ) يعني في قوله كما في صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعة في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا ان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف القيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذاردة اجمال الخ) يعني أنه يقتض اجمالاً للدليل الذي أو رده على امتناع بقاء الاعراض

قيام بالتبعة في التحيز غير مطرد في أوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لخلق القيام لانه لا يعنيه وقوله لم تسكنهم يريد تسكن الحكماء ولا يخفى ان المتبادر عنك المتكلمين فالاولى تسكن الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالسكرة أية موجودا آخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وما اخذه التوقيف ولا توقيف

ههنا والجسمة هو جسم حقيقة قليل من لحم ودم وقيل هو نور يلاّ كالسيك البضاء (قوله أما عندنا) ان كان
 المحاطب على اصطلاح التكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكم
 وهو مبدف لا يصح قوله أما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح بحملها هنا
 التفصيل جيد كل البدعي أنه لا يصلح بحملها هنا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه
 نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فاقول والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا ما نفي لم يكن جوهر لا يكون
 جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بدله من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون
 جزء الجسم ولا يصلح أن يكون البدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثير الواجب جدا أو الترجيح
 بلا مرجع وما يقال أنه لا يصح ٢٣٨ أن يكون جزءا لا يتجزأ والا لكان في غاية الحفارة بردها

الصغرا عما يجب
 الحفارة لان آثاره
 حقيرة في جنب آثار
 العظيم أما لو كان
 الصغير مع صغره
 مبدأ لجميع العالم
 لكان في غاية العظم
 (قوله وأما عند
 الفلاسفة فلا ينهم وان
 جعلوه اسما للموجود
 لافي موضوع الخ)
 يعني ان المنع عند
 الفلاسفة باعتبار
 معنى دون معنى آخر
 فانه معنيين عندهم

أما عندنا فلا نعلم للجزء الذي لا يتجزأ أو هو متجزئ وجزء من الجسم والله تعالى متعال
 عن ذلك وأما عند الفلاسفة فلا ينهم وان جعلوه اسما للموجود لافي موضوع مجردا كان
 أو متجزئ لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت
 كانت لافي موضوع وأما اذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لافي موضوع قائما
 بمتنعه اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى
 المركب والمجزئ وذهب الجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى
 الذي يجب تنزيهه الله تعالى عنه * فان قيل كيف صح اطلاق الموجود والواجب
 والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع

لان أحما بنا جعلوا الحكم بقاء الاجسام ضروري باوعدم بقائها ليس باوعدم عند العقل
 من عدم بقاء الاعراض بقاءها ضروري أيضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة)
 ونفريه ان دليلكم بجميع مقدماته فسد لانه يستلزم الخال أعني مخالفة الضرورة (قوله)
 لان أحما بنا جعلوا الخ) قل عنه محصله أنه لما كان بقاء الاجسام ضروري باوعدم جواز
 عدم بقائها عند العقل كان الحكم بقاء الاعراض أيضا ضروري باوعدم جواز عدم بقائها

يستفاد أحدهما من تفسيره اياه بالموجود لافي موضوع مجردا كان أو اذا
 متجزئا والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تسميتهم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل
 وضع التيد موضع التيد ومن تفسيره اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع قوله لكنهم
 جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني ما مرين فلا يرد أنه لا حجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه
 يفيد ان الجوهر اسم لما يزوج وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته
 عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته فيه إشارة الى معنيين آخرين للجسم
 والجوهر لا يتنوع ثبوتها له تعالى والى ان المنع عن وصف الباري بهما من حيث التوقيف
 وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع الجسمة والنصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء بالتبادر على معنى هو مذهب
 المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادل الفهم الى التجزئ والمركب والممكن ليكون قوله والممكن إشارة الى مذهب

الحكم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله إلا الله بتقدير لا إله موجود إلا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة قالوا لى والموجود لازم لها الآن قال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه وإذا كان الموجود لازما لمفهوماً بالواجب كان لازماً لمفهوماً الثلاثة ثم ينبنى أن يقال إن الله يلزمه الواجب القديم والموجود ويكنى في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه وما يلزم معناه فمعناه قاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه الاول الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني إيماننا بشرط في توم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوى فهما أعم من الله تعالى وإن اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الأعم مرادفاً للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين أو الواجب ٣٣٩ والقديم والله مترادفات وعدم

جعل الموجود مرادفاً لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزد على اقادة ثبوت اللازم والتبوت لا يكتفى في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحج في اطلاق تلك الالفاظ

قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب وإذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولامصور) أى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان أو فرس لأن ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكليات والكيفيات واحاطة الحدود والهيات

فلزم ان يكون ممكناً وان يز يد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر)

إذا احتمال عدم البقاء وجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يحصل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا يبعد في تجديداتها فلذا جعل المحاسب الحكم بقاء الاجسام ضرورياً يحكم به بديهته العقل دون الحكم بقاء الاعراض بل جعله من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز كافي المتن (قوله فيلزم ان يكون الخ) أى فلو كان الواجب جوهرًا يلزم ان يكون

الى ما ذكرنا فلا شك ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أى ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بأنه جعله صيغة نسبية كالنامر واللابن لاسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير قاعل وفحال ولا يعندان يقال أراد بهذا التفسير التثنية على أنه ليس المراد انى تعلق التصوير به لانه لا يتناثر من غيره فلا يفيد نقي الصورة من غير تصوير بل المراد انى الصورة حافظه ولا تغفل عنه في نظاره ومن الجائز ان يحمل صيغ المفعول باقية على طابعها ويستفاد منها عموم التثنية بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء القاعل ايها ذاتى الاعطاء نقي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدمه من خواصها قاهرة. ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على

ان الخاصة حقيقية فن قيل العذر أشد من الجرم نقي أنه لا يصح قوله لان ذلك من خواص الاجسام لانها تحصل
السطح أيضا فنبني ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الآن قال الدليل مبني على مذهب المتكلمين
التافين للسطوح ولقيام المرض بالمرض (قوله ولا محدود أى ذى حد ونهاية) يمكن حمله على نقي التحديد ونقي
معرفة كنهه لان التحديد ٢٤٠ لا يكون للبساط (قوله ولا محدود) لا يخفى انه نكرير صريح لقوله

(ولا محدود) أى ذى حد ونهاية (ولا محدود) أى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا
للكميات المتصلة كالمقادير ولا المتصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متمبعض ولا
متجزى) أى ذى ابعاد وأجزاء (ولا متركب) منها ما فى كل ذلك من الاحتياج
المتافى للجواب فاله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا

للقطع بتناير المفهومات وأيضاً لنسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه
كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص

ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات
زائدة على ماهيتها عند عدم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا بد ما قيل ان
الوجود المطلق زائد على الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع
بغاير المفهومات) فان الله علم الجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من
ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بعدم (قوله وأيضاً الخ) أى يرد أيضا اننا لنسلم ان
الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم
موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال
عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطاً لمظم الخطر فى ذلك
كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام فى جواز طلاق اسمائه الا اعلام
الموضوعة له فى السمات بل انما النزاع فى الاماها الماخوذة من الصفات والافعال فذهب
المزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز ان
يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أو لا وكذا
الحال فى الافعال وقال القاضي أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه
عليه بلا توقف اذ لم يكن موهماً لا يلىق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نقي ذلك ان ايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه

الواحد لان الوحدة
نقى الكثرة وقوله
أى ذى عدد وكثرة
الخ تفسير لقوله
لا محدود ولا محدود
على سبيل اللفظ
والنشر المرتب (قوله
ولا متمبعض الخ) نقي
التبعض والتجزى
والتركب يؤل الى
واحد وكان الداعى
الى نسق التبعض
والتجزى والتركب
ايهام اضافة الشرع
الوجه واليد والرجل
واليمين اليه تعالى
وقد يحمل التبعض
على الاتقسام العقلى
والوهمى والتجزى
على الاتقسام بالفعل
وهذا مراد من قال
باعتبارى التجزى
الانحلال الى

مامنه التركيب بخلاف التبعض

ولك ان تريد بالتبعض كونه مضاعفاً اليه البعض كعوض الانسان والتجزى كونه ذا أجزاء ولك ان تقول لا
ينفى التبعض نقي اضافة البعض اليه وينفى التجزى نقي اضافة الجزء والتكوين نقي اطلاق الكل والمركب
تكرار أصلاً وكما أنه تعالى ليس متركباً من الامور وليس متركباً من الامور فلا متركب لكان أفسد وكان لا
تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره على قوله ما فى كل ذلك الخ لان محذور الدعوى سابق على الاستدلال عليه

الناهي بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله أى الجانسة للأشياء) يعنى المراد بالمائة الجانسة بملحقان
معنى قولنا ما هو من أى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام
المائة المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بها السؤال بما كما وقع في كتب
الميزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى قولنا بيان لعلاقة قصد الجانسة بالمائة فلا يرتبط به قوله والجانسة
توجب التمايز عن الجانسات بفصول مقومة لانه لبيان في الجانسة ٢٤١ ولا يصح حمل قوله لان معنى

وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير
والاعداد (ولا يوصف بالمائة) أى الجانسة للأشياء

ولاشك في صحة اطلاق مثل خالق كل شىء ويلزمه خالق القردة والخنزير مع عدم
جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافي وليس
بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من بقيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها
متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر في التجزى كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف
التبعض

لاد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احتراز اعمايهم باطلا لمعظم الخطر في
ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ببلوغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن
الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولا شك في جواز الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد
عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم
جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم بسبقة عقلية
والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل والعقل علم مانع من
الاقدام على ما لا ينبغي ما خوذ من العقول وانما يتصور فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي
والقطاعة سرعة الادراك تكون مسبوقه بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أى قيل في بيان
وجه النظر انما لا سلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع
جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزى الخ) على ما يشعر به لفظ التجزى
فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو
عبارة عن طلاق الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق
الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا في التجزى

لا يتمدى بمن بل التميز فلا يهمل التميز

(١٦ عقائد)

قالوا لى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على أنه لا يسئل عنه بما لانه اما السؤال عن المائة المشتركة وهو تعالى منزعه عنها
نوعية كانت أو جنسية أو عن المائة المختصة وحى وان قيل بها في حق تعالى على سلك المتكلمين لكن كنهه تعالى
غير معلوم لا حد حتى يأتى السؤال عنه بما والتسك يكون ما هو سؤالا عن الجنس قول السكاكى لا يناسب أدب
المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا أو يضاهى شخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف

أيضا يقال يقال في جواب ما زيد الكرم ونحوه وإثبات جلال التركيب العنلي لا يسهل المقام (قوله ولا بالكيفية)
 في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يصنف بشي من الاعراض المحسوسة بالحواس والباطن كالطعم
 واللون والرائحة واللام مطاقا وكذا الذوق الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الخلد والحزن والحب
 ونفثها فانها كلمة لا تليق بالمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما الالفة العقلية فتعدها المليون وأنبيها
 العارضة هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من نواحي
 المزاج والتركيب لأن الأيدي ٢٤٢ ان الالفة أيضا من نواحي المزاج والتركيب (قوله ولا يمكن في مكان)

لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والجائسة توجب التمايز عن الجائسات بفصول
 مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة
 والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام ونواحي المزاج
 والتركيب (ولا يمكن في مكان) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق
 أو متوهم يسمونه المكان

(قوله لأن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو
 الذي نقى عنه تعالى نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يعقل
 غرضنا بذلك

والتبعض أيضا على ما فسرهما الشارح لا اعتباره الانحلال فيها حيث قال وباعتبار
 انحلالها اليها بمعضا ومتجزئا (قوله لأن معنى ماهو الخ) تعليق لقوله أي بجائسة
 الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالجائسة لأن معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية
 المنسوب الى ما أعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا
 ولا يقال انه بجائس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكي) يعني صرح
 السكاكي وغيره بأن ما للسؤال عن الجنس حيث قال في الفتاح واما ما للسؤال عن الجنس
 فهو ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابا عنه انما هو أوفر أو طعام وكذلك
 قول ما الكلمة وما الاسم وما القمل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى
 الذي نقى عنه) أي وانما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها

أي ذكر قوله في مكان
 مع انه يعني عنه ذكر
 التمكن اذا التمكن لا
 يكون الا في مكان
 تصريحا بمعوم النفي
 رد على المحسنة
 النافين عنه كل مكان
 سوى المكان العلوي
 أو ثانيا لنوم حمل
 التمكن على الاعتبار
 فان شبه كثر (قوله
 لأن التمكن عبارة
 عن نفوذ بعد في بعد
 آخر متوهم أو متحقق
 يسمونه المكان) قدم
 المتوهم لا منه ذهب
 المتكلمين وهو كما يمكن
 جملة صفة للبعد وهو
 الاقرب المشهور

يجوز جملة صفة للنفوذ لأن النفوذ تنقسم الى الموهوم والحقق كالبعد وقوله يسمونه
 المكان إشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن وهما بجائتان أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون التمكن هو
 البعد لا النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث يتقصد
 في بـ آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شي على حد آخر لكان أقرب الى التأويل قائم وتاثيرها
 ان التعريف يصدق على ما ليس لتمكن لاحتمال انه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يمكن
 السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء الجامعين المكان
 القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ما جاد الجسم بكيفية في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس يتمكن عند

وعلى قودها بكتيتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن قود بصدق مكان والمكان اما السطح الباطن للحواري المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر له حوى وهو البعد حينئذ بمعنى مساحة السطحين يتامهما وأما البعد المجرد القائم بنفسه وهو التمكن فيه باعتبار ملاقة جميع ابعاده لا بما ذلك البعد المجرد ذلك بالتدخل وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان ٢٤٣ بحسب معاني المكان فلا يصح

والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستزامه التجزى * فان قيل الجوهر الفرد متجزى ولا بد فيه والالكان متجزى * قلنا التمكن أخص

لكن يرد أن يقال المتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد)

معان أخر أيضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال فرعون وارباب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سال عما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال أى شيء على الاطلاق فتبشعنا عن حقيقة الخاصة بما هي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل عما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستزامه التركيب المتنافي للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان القلاصة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاصاف المتمايزين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر القاصد الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ونحوه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي (قوله لكن يرد أن يقال الخ) معنى يردان يقال التبريب ليس تام لان المتبر في الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل للجنس

تعريف واحد له لجميع جميع المعاني (قوله) والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بالخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل اما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح قد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من افراده فامس

ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء مترك ذكر الوجود لا يمكن جملة شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء أعم من القول بحقيقة أو موهوما علم ان المكان عند الماسية ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط بمحتى لومنع جسم صغيرا كبيرا عن النزول كان مكانه وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص عن التمكن بخلاف المكان بالتأثير الساوقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي التمكن ولو دخل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضا (قوله قلنا التمكن أخص

من التحيز لان الحيز هو الفراغ التوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد فإذ كره دليل على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فمافي الازل

يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجوده الخلاء أو ما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف البعد الموجودو يعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة

المنطقي أى المقبول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما قبل من المفتاح فالجنس اللغوي أعم أشموله الحقيقة النوعية أيضا فافهم بعدون البشر جنسا وإذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مفهوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد لمن تعين يميزه عما يشار كفي لزم التركيب في هوته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمرا عديما غير داخل في هوته تعالى فامل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكرنا لقرينة قوله بوجوب التمايز فصول مقومة وأما قوله لان معنى ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لأن هذا المعنى مرادؤ به أيضا ما ساقى من قوله ولا يخاله شيء فامل (قوله يعني ان البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك الثاني للتعريف بل لتقسيم الحدود فالخاص ان البعد امتداد له نوعان أحدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أى البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كنا نطالقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عندنا فالتين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى التافين لوجود البعد المجرد البعد هو النوع الاول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه أو ما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء ومحض كاهو مذهب المتكلمين التافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد

من التحيز) فلو تنق
الحيز لكان أضع
وقوله لان الحيز يفيد
ان لا مخالفة في مفهوم
الحيز كما في مفهوم
المكان وليس كذلك
لان الحيز والمكان
بمعنى واحد عند من
جعل المكان السطح
أو البعد المجرد الخلق
والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون
الحيز أعم من المكان
عند المتكلمين
حتى لا يجعلوا الجوهر
القدر متمكنا بل
متحيزا لم يحده الا في
كلام الشارح وأما
عبارةهم فتفصح عن
اتحاد معنى الحيز
والمكان

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا فهو ما اذلا قدم الوجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للتجزئة الحادث وانما جعل التجزئة حوادث لانه اذا كان لازما متجزيا والحيز حادثا فيجب أن يكون هناك احياء غير متناهية يصح في كل زمان ٢٤٥ في حيز فيلزم أن يكون محلا

للتجزئات (قوله
وأبضا اما أن يساوي
الحيز الخ) قيل هذا
الترديد لا يظهر
البطالان على جميع
التقادير والافلا
يتصور زيادة الشيء
على حيزه وقصانه
عنه على جميع المذاهب
ثم هذا الدليل مبني
على تنافي الابعاد
والاجاز أن يساوي
الحيز الغير المتناهي
فيلزم التجزئة لكن
الكلام في لزوم
التناهي قلت على
تقدير عدم التناهي
جاز أيضا أن ينقص
المتن عن عدم لزوم
تناهيه لان غير التناهي
يجوز أن يكون أقصى
عن غير التناهي انما
المتن قصانه بمقدار
متناه ثم قول ملخص
الدليل لزوم التناهي
أو التجزئة وذلك

فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث وأبضا اما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه
فيكون متناهي أو يزيد عليه فيكون متجزئا

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب
المشككين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان
والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو ينقص
أو يزيد)

مفهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم ويطبق عليه بعده الموهوم
(قوله وهذا مبني على وجود الحيز) يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما
هو مذهب الحكماء على ما سبق من أن عدم حدوث انما يكون من صفات الموجود واما
عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم
على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولوا بد القدم ههنا معنى الازل فاستحالة أزلية
المعوم ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال القاضى المحشى ولعل
الشارح أراد قدم الحيز أزليته وهذا أيضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ أن يكون للحيز
وضع معين أزلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمرا وهميا وان يكون الواجب
محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى وأراد قدم الحيز قدم
المحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنافي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة
الماضية الغير المتناهية ويظهر به ان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انما لا نسلم لزوم
الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يتنافى وجوبه
الذاتي لجواز أن يكون مقضي ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى
التطويل بل يكفي ان يقال أنه تعالى ليس بمحيز والازم احتياجه الى الحيز وهو يتنافى
الوجوب وانما لا نسلم أنه يلزم تنافي الاكوان الغير المتناهية لجواز أن يكون له تعالى كون
واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل
الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) على
ما مر من ان المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود

لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولا فالمتن على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره
ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة أيضا ثم جريان الرد في الجوهر الفرد محل
نظر اذ المسألة واقعة في زيادة التقصان من خواص السم ولا كسبة للجوهر الفرد

(قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة) لما كان فيما بينهم في المكان والجهة معا أشار الى انكته ترك الجهة وهي ان في المكان يستلزمه وفيه بحث لان في المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه اما لو كان الحد الحيز الاعم من المكان أو نفسه ففي التمكن لا يستلزم فيه (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يمين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه بهتمه قول النجاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل أنك تقول ضربت ضربا أو ضربة فتعين بما مقصود بالفعل وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا يتعلق بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو ٢٤٦ الآن والاول يسمى زمانيا والثاني دفعا ومثل هذا الشيء

واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفلا ولا غيرهما لانهما اما حدود واطراف
لا يمكنه أو هس الامكنه باعتبار عروض الاضافة الى الشيء (ولا يجري عليه زمان)
لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد بقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة
والله تعالى منزعه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه
حاول التفصيل والتوضيح في ذلك

هذا التزديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على
حيزه وقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تنامي الابداد والا
لجازان يساوي الحيز التام نم يلزم التجزي حيثن لكن الكلام في لزوم
التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى الشيء) فان الدار المبينة بين الدارين علو
بالنسبة الى ما تحتهما وسفلا بالنسبة الى ما فوقهما

الا كون الاربع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا التزديد الخ) دفع لما
يتوهم من ان التزديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو نقصانه
في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التزديد لاظهار
بطلا على جميع التقادير المحتملة عند العقل سوا عذهب اليه أحد او لا وقيل أنه ترديد
بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ م يظفونه على التزايد والتناقص يقال ز يد في المسجد
وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجهه قرره الشارح مبني على

لا يوجد بدون الزمان
بخلاف الامور
الناشئة فانها بحيث
اذا فرض انشاء
الزمان فهو موجود
فصرف بين كان الله
ويكون وبين كان
زيد يكون فان
وجوده تعالى ثابت
مستمر مع الزمان
لا فيه بخلاف وجود
زيد فانه في الزمان
ومنطبق عليه لا يوجد
بدون هذا الزمان
لتعلقه بامور منطقية
عليه واما ان الزمان
لا يجري عليه تعالى
لا يجري على صفاته

القديم وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعة فانهم
قالوا هو متجدد معلوم بقدر به متجدد منهم ازالا بهما فانه زمان غير متعين فربما يكون الشيء عزا ما الشيء عند أحد
ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جازم عند مجي عمره و جاء عمره وعند مجي زيد وهو
ضعيف لا يسمع المقام بيان ضعفه وانما أوقفهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند
الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جملوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه ازاد به مقدار الحركة بالذات ومقدار
الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به مسائر الحركة
ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ولك انما ما قلنا على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك

الاعظم فان جميع الحركات تهدر به تانيا وبالعرض ولم ينصت الى مذهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم واما الفلك الاعظم وانه حركة الفلك لا اعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احدا للمعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم ان لا يجوز ان يادى اطلاق واحد معنيين والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيين بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة وذلك ان يقول ليس للزمان الاعمى واحدا ولا اختلاف بين الفريقين في تعيينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بالحق والواجب في كل بمعنى وحق التنزيه أو ٢٤٧ واجبه لمبالغة فيه والمشبهة قوم

شبهوا الله تعالى
بالمخلوقات ومثلوه
بالحادثات والجسمه
غلاهم المصورون على
الجسم العرف وأما
غير غلاهم مشبهة
الحشوية قه لواهو
جسم لا كالأجسام
من لحم ودم
لا كاللحوم وله
الأعضاء والجوارح
وسائر فرق الضلال
بعبد المشبهة
احدى وسبعون
والعبارة تدل على ان

قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والظن ان يبلغ وجهه وآ كده فلم يال بذكره بالالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرنا على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أثرنا عليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع قفاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزؤه اما أن يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكميات والقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة الملح والنقص وفي عدم دلالة الحدوث عليه فيقتضى ان يخص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادنا بخلاف مثل العلم والقدرة فهاها صفات كمال تدل الحدوثات على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها عسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين وعمما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية

(قوله اما ان يحصف بصفات الكمال الخ)

أحدا منهم ليس
بمصيب في باب
التنزيه والمراد بالبلغ
وجه الابلغ بالنسبة
الى عدم التفصيل

تتأهى الابلغ واما قلنا ذلك اذ لو قرر بانها اما ان يتصف عن الحيز فيكون متناهيا أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجاوزا لا يكون مبنيا عليه كالأجنح قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضا على أنه تعالى ليس جزأ لا يجوز أن لا يتركب عنه غيره ولا أنه أحقر الأشياء وأخسها ولا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا لاذ التناهى من خواص

والتوضيح لا يبلغ من كل وجهه اذ لا وجه له والمراد بتركيبه بالالفاظ المترادفة تكرير البعض والمتجزىء والحدود والمتناهى والتصریح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شعول الخطاب لمن لا يقطن للضمينيات من العوام فان جميع العقائد لفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع قفاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعنى الثلاثة بقوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا الاستعمال لتوى ولا يفتنى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع قفاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يقيد الا بعدم اطلاق العرض عليه لانها معنى اللغوى والمبدعى سلب العرضية عنه تعالى لا من اطلاق اللفظ وهكذا الكلام

في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي ظهير موقدم ضعف دلالة قولهم عليه وإن في قوله وإن الواجب الخ
تطويل المسافة لأن التركيب يستلزم التقص والحدوث سواء انصف الاجزاء بصفات الكمال أولا على أن عدم
انصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انصافه بصفات الكمال وقد قال وجه الضعف
انه من تعدد موصفات صفات ٢٤٨ الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس شيء اذنها الوجوب

وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخوانها ولا يلزم من تعدد موصفات
تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا ضعفه
الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوها وهي لا توجد الا في الواجب

القدار والجوهر اقله مقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة بمعنى لا نسلم
أنه لو انصف اجزائه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الانصاف بالعلم والقدرة
واخوانها لا يستلزم الانصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعض الافاضل
بين وجه ضعفه بتبع الملازمة الثانية بمعنى لا نسلم أنه لو لم يتصف اجزائه بجميع صفات
الكمال يلزم نقص الواجب وحدوده وانما يلزم لو لم يتصف الجميع وأيضا وفيه ان نقص
الجزء يستلزم حدوده وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أقول كون
عدم الانصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى
تقدير التسليم فتبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوده موقوف على ما اشترط من ان نقصان
من صفات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومعدن كل نقصان لكن
لم يقدم دليل عليه يعتد به (قوله ويرد عليه الخ) اثبات الملازمة المنووعة يعني ان المراد
بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الانصاف
بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود
بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة أعني قوله لو لم
يتصف بصفات الكمال يلزم التقص والحدوث لان رفع الاحجاب الكلي يستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انشاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا
بالوجوب قلت فينبغي يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا
مبنى على ما قيل أنه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب
معدن كل كمال ومعدن كل نقصان فيكون حادثا لا محتمل فيكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آغا (قوله وأيضا ضعفه الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات

والقدم الثانيان
وقوله وأيضا يشعر
بانه دليل مستقل
لياب التزويه وليس
كذلك فانه لا يفيد
الا التزويه من
التصور والتكيف
وكما يلزم اجتماع
الاضداد يلزم
الاشتمال على التقص
اذ بعض الكيفيات
نقص كاضداد العلم
والقدرة كما صرح
به وفي استواء جميع
الصور والاشكال
والكيفيات في افادة
المسح نظر لانه اذا
وضع بعد استثناء
معرفة الصور
والاشكال
والكيفيات ودونه
خطر الفتاد وكذا في
عدم دلالة المحدثات

الملازمة

عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول

تحت قدرة الغير أيضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة
الغير فما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم كون مثل العلم والقدرة صفات كمال بدل المحدثات
على ثبوتها لا يفتيه عن تخصص وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انضغ الدلالة على ثبوتها الواجب بل
دل على انضغها عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لما معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات خبر

لا لاصلة الثبوت والالبقي لا بلاخير وقوله لانها عسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستلزام
ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا مدخل في عدم الابتناء لانها ان عتاد الطالين وتوسيع مجال الطاعين كما لا يخفى
(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن) اذ كل ما للجهة فهو متمكن فلا ريد انه لم يكن
فياذ كرت في الجهة فليس احتجاج المخالف في التثنية عما ذكرنا بالنص الظاهر في الجهة على ان التثنية عن
الجهة لم يصرح به لاشمال التثنية مع التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما للجهة يجوز ان يكون
متحيزا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبويض والتجزئة والتركب ايضا والاولى ان يقول
والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته ٢٤٩ (قوله وبان كل موجودين فرضا

لا بد ان يكون أحدهما
متصلا بالآخر مما
له أو متصلا عنه)
أى بحيث يحل بينهما
ثالث وقوله والله تعالى
ليس حالا ولا محلا
للعالم لا ينفي الماسة
حتى ثبت كونه منفصلا
الا ان رادها ماسة
الماسة بالكية لكن
انتفاؤها حيث
لا يستلزم الانفصال
بعض الاجزاء اذ هو
يكفى في نبوت
التباين في الجهة
وقوله ولا محلا للعالم
يريد به ولا محلا
لجزء من العالم

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون أحدهما متصلا بالآخر مما
أو متصلا عنه بما يتألف في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون ما يتألف للعالم
في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء مجسم مصورا متناهيها والجواب عنه ان ذلك وهم
محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات
فيجب أن يفرض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف اينا را للطريق
الاسلم أو يؤول بتاويلات محيطة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلین
وجذب الطبع القاصر بن سلوك السبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أى لا يماثل له أما اذا زبد
بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأما اذا أريد بها كون الشئین بحيث
يسد أحدهما مسد الآخر أى يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شيا من الموجودات
لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى
(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى تخرج الملائكة والروح
اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق
أيديهم (قوله أو يؤول بتاويلات) بان يقال المراد بالروح العروج الى موضع
يقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة
الملازمة يعنى ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة

والا فانتفاء الحالية والحلية بالنفاس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما
أو جزء جسم يتجه عليه أولا لأن مخالفا لم يدع انه تعالى جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضاً جزء
الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا
مقدار حتى يكون متناهيها ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلامنا الاتصال والانفصال
مقتضى التحيز فنقصر المساقاة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو متصلا
وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في الواقع والوهم المحض ما لم يخالفه صلاح العقل والضياع
المضد كلياً أو وسطاً بلحماً أو لابطاً الى نصف المضد من أعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء)
أى لا يماثل له فغير المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي الجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي

المشاركة في الكيف لان نقي الماتلة أفادت في المجانسة في الجنس ونقي الكيفية أفادت في المشاركة في الكيف وباب التزيم وان كان يحاشي فيه عن التكرار والتصریح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما لا يسلم عنهما وجعل نقي الماتلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهرا مع ان قدما المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى بماتلة لساثر الثواب في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباها مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لميز عنه بالعين ضرورة الاتينية في لازم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بغيره وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئيين بحيث يسد أحدهما مسدالا لآخر أى يصلح كل ما يصلح له ألا لآخر مما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاتينية فلا يمكن الماتلة بين شئيين وأجيب بأن المراد يسد أحدهما مسدالا لآخر سد أحدهما مسدالا لآخر في الصفات النفسية وهي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والثبوتية وقابلها الصفة المنوية كالحدوث والتجزئ فلي هذا ينبغي أن لا يستدل على نقي الماتلة بهذا المعنى بل علمه وقدرته وأجل وأعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لا يحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع اليراد بان المراد ٢٥٠ سد أحدهما مسدالا لآخر فيما بالماتلة والمساواة فيه من جميع الوجوه

مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لكان الله موجودا ووصفة وقديم واجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه قصد صرح بان الماتلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى واختلفا في وصف واحد انقضت الماتلة قال الشيخ أبو المعين في البصرة انما تجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمر وفي الفقه اذا كان (قوله قد صرح بان الماتلة الخ)

(قوله قال في البداية ان العلم هنا موجود) أى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في وجوده وقد أشار الى طرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة الله تعالى فتنبه

وقوله وقد عدا واجب الوجود ذهب الى ما قل عن بعض المتأخرين مثلا في صفاته تعالى وقوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نقي الماتلة فساكنه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان الماتلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى يتافى ما صرح به من أن الماتلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصودان بين كلاميه تافيا والتوفيق بماسيا في ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين ان ما ذكر من معنى الماتلة معنى لغوي ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا قدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضا دليل على فساد قول الاشعرية لان الظاهر أنه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والمواظفة هو المال والظاهر ان المراد نقي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحمل نفيها بين البداية والبصرة بين الشيخ أبي المعين والاشعرية بين كلامي البداية أيضا وقوله والاى وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشترك الشئيين الخ فلا يراد أنه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ طنا به من تسمية قوله لان مراد الاشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا بتدفع وزم دفع التعدد

(قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهرة تنزيه علمه وقدرته عن نقصان بمعنى قوله لان الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الأشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والافالمتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والام يكن مقدورا إذ يتنوع فعل المختار بدون العلم فاقبل رد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يتنوع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به قصبا كما أن العجز عن المتنعم ليس بنقص ليس بشيء ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكالا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكان علمه تعرض له لانه لا يخالف فيه وقوله فهو بكل شيء علم وعلى كل شيء قدر نتيجة للتنزيه واقتباس ٢٥١

ولاشيأ به فيد ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوده كثيرة وما يقوله الاشعية من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه قاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخنطة بالخنطة مثلا يمثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبة والصلاة والراخوة والظاهرة لا مخالفة لان مراد الاشعية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا والافاشتركة الشئيين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض والعجز عن

يساويه فيد ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوده كثيرة وما يقوله الاشعية من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه قاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخنطة بالخنطة مثلا يمثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبة والصلاة والراخوة والظاهرة لا مخالفة لان مراد الاشعية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا والافاشتركة الشئيين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض والعجز عن

يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا مماثلة علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيحییء
متلاوهي لا توجد الا في الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الخ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرىء بصيغة المعلوم أو تصريح القوم ان قرىء على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع

الاجاب وكان حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فضل وان لم يشأ لم يفعل الآن مقدم الشرطية الدانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم الجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور عن الفلاسفة انهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق الحق الطوبسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بفهمات كلية متحصرة فيها وانما أنكروا الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي معاينة العلم والمعلوم وهو متعوض بعلم كل أحد بنفسه وجه أنه لا يقدر على مثل مقدور المبدأن مقدور العباد ما طاعة أو معصية أو سفسه أو عيب وهو تعالى عن جميع ذلك وقده ان هذه الصفات من عوارض مقدور العباد بالنسبة اليه ونحن قول الموصوف بهذه الصفات اكسبها لخلق وكونه مقدور الله تعالى باعتبار الخلق كامل

المعض نقص وافقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية بمعوم العلم وشمول القدرة
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

(قوله نقص وافقار الى مخصص) يرده عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل
لتعلق العلم كالمتمتعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أى من حيث
هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات كعلم المتجهم بان فى ساعة كذا خسوف قاما وهذا
العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

الوجود تناقض قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجود فانه يدل على ان الاشتراك
الشئين فى بعض الوجود كاف فى ثبوتها ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك بين
من جميع الوجود فبابه المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يمتثل بوجه
من الوجود المبالغة فى نفي المماثلة بمعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون
قوله وقد صرح بانه لا يتأيد لقوله لا يمتثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا
والحال انه صرح بانه ثابت بالاشتراك فى جميع الاوصاف (قوله يرده عليه انه يجوز
الخ) يعنى ان الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو المتعارف بينهم فينفذ يرده عليه
اننا نسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء
مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا
يعلم ذاته لان العلم يستدعى المقابلة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالمتمتعات
لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا لدفع ما قاله الفاضل الجلبى
يرده عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود
ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار
والاجباد بالاختيار يستدعى العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التى أوردها
الحشى لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعى العلم السابق
بالامور الموجودة التى تتعلق بها القدرة أعنى الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشئ
فى عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا
يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل فى الممكن
وليس مما يصح تعلق العلم به وعدمه ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء
المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الوجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما
ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان تكون المتمتعات متعلق القدرة أيضا ان أراد ما يصح
ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعنى انه تعالى لا يعلم الجزئيات المساوية سواء كانت

(قوله وله صفات) قدم المستدل التخصيص فيه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي
 مختصة به لا يشارك غيره فيها وقد نه باضافة الصفات اليه وجمعها على مقاييرها للذات وثبت انه حي قادر عالم
 الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير
 حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها بثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه
 عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولا يبي ثبوت الصفات
 على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على ٢٥٣ اثبات الصفات الا انه ينبغي أن

ولا يقدر على أكثر من واحد والهدية على انه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على انه لا يقدر على
 خلق الجمل والقيح والبخس على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا
 يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم
 (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة
 تنافيه لا ماقول

متغيرة أولا كالأجرام الفلكية الثابتة على اشكالها من حيث اسماجزئيات مانعة من
 فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات
 الجسمية والله تعالى منزعه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة
 على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق العقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا
 خسوفه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد
 تصويره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك
 الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف
 وهذا العقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم
 الاشياء كلها بطريق العقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدهما الا لكافة لا يزب
 عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق
 العقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض
 الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندر كونه على وجه الاحساس والتخيل بدر كـ

يذكر الحكم
 والمكون أيضا وكأنه
 لم يذكرها لعدم
 ورود الشرع بها
 بقول الشارح لما
 ثبت انه عالم الخاتما
 يتم في ثبوت الصفات
 بثبوت الصفات
 الثمانية وأراد بمفهوم
 الواجب مفهوم اسم
 الله لمفهوم هذا
 المشتق فكانه قال
 يدل على معنى
 زائد على الذات
 الواجب وهو المرجع
 في قوله لما ثبت انه
 عالم وانما عبرته
 بمفهوم - وم الواجب
 لانه فسر الله

سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل
 ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مقارن لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم
 الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فسادهم من بين ان ما اخذوا للاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة
 الوجودية بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر قوله ثبت له صفة العلم فترى مع على ثبوت الماخذ لان الماخذ نفس
 الصفة بل لا نه يستلزمها وانما ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه
 صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما قال هذا انما يدل على زائد ما قلهم ولا كلام فيها والكلام في زيادة
 الحقيقة ولا يدل عليها انه مقنوض بتل الواجب والموجود

متافى الإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والتترك وأما القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل

هو تعالى على وجه التعقل فلا اختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه وإليه أشار المحقق الطوسي في شرح الأشارات والمشهور من مذهبهم أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الثابتة المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الأفاضل بأن معناه أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الأزمنة بأنها واقعة الآن أو غدا أو أمس فإنه لو كان عالما كذلك فاما أن يتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة وإن لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الأوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمر لا يتغير أصلا كالم بالكميات وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبه إلى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس إليه قريب وبيند ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبه إلى جميع الأزمنة على السواء فليس بالقياس إليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الأمور الواقعة في الزمان فالوجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغير أصلا فلي هذا يكون قولهم أنه لا يعلم الجزئيات راجعا إلى أن علمه تعالى ليس زمانيا هذا السكت قال الامامان اللائق باصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أولا لا يلزم في الأول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية والجملة ليس مرادهم ما يومر البعض من أن علمه تعالى محيط بطائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام المختص من فوائده علماء الكلام (قوله متافى الإيجاب هو القدرة الخ) يعني أن القدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والتترك أي يصبح منه الإيجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الاتسكك عنه تعالى وإلى هذا ذهب المليون وهو متافى الإيجاب وتأنيهما أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل التي هو الفيض والجود لازمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماء منهم أن تركه قص فيستحيل اتسككها عنه فقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية بمنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفها ولا يتافى كذبهما وهذا المعنى لا يتافى الإيجاب فإن

ان كلامنا يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة
وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ما خذ الاشتقاق له ثبت له صفة العلم
والقدرة والحياة وغير ذلك

فتتفق عليهما بين الفريقين الآن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب) هذا لما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام
في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضى الخ)
ان أراد اقتضاء ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فيتموضع بمثل الواجب والموجود

دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل
مادام عاقلا ينقض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع أنه
يفعله باختياره وامتناع ترك الانغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار
فاظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فتتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة
بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عند عباره عن علمه تعالى بالاشياء
على النظام الاكل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمضى
قوله ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته
تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية لا ولي لازم له وعند
المحكمين عبارة عن القصد فمضى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد
لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما وهذا معنى
عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما
يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحديث الذي هو من
جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية ولا يصدق المشتق انما يدل على زيادة
ذلك المفهوم الحديث ولا كلام في زيادة على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة
حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى أنه كما ان في حقا انكشاف
الاشياء ليس بمجرد ذاتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم في حق الواجب كذلك
أم ذاته تعالى كافي في ذلك الانكشاف ويرتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة
العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ
هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني
ان أراد ان ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت ما خذ الاشتقاق له أنه يقتضى ثبوت
الماخذ في نفسه في الخارج حتى تثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان انصاف

(قوله كما لا تزعم المعتزلة) انه عالم ٢٥٦ لاعلم له ووافقه الشيعة مع منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من أسماء

عليه وذا من العجائب
كان لا تزعم المعتزلة من أنه عالم لاعلم له وقادر لا قدرته الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة
قولنا اسود لاسودله

وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا
عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لاعلم له)
* ان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم صفة حقيقية له * قلت يا باه قوطهم بان له عالمية لانها
ليست صفة حقيقية أيضا

ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الواجب الذين هما ما خذهما
في الخارج لا هسما أمران اعتباريان على ما حقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ
لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء محتصفا بأخذ
الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك
المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على
زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا يكتسبه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره
وأما ثبوته في نفسه فليكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض
ولما علم ثبوت ما خذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادر اذ ذاته
مثل كون الشيء قائم بذاته يحكم المقدمة السابقة علم بضرورة ثبوته في نفسه فكما
ان اتصاف السواد بدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور
العينية فرع عن وجودها في الخارج فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحقق قبيح
اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه أنه تعالى لم يكن الضمير
المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون
راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد
فرعوا الخ) تايد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل
مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لاعلم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل
اضافة وتعلق بخصوص من العالم والمعلوم بها تمييز الاشياء وتشكيب عنده لاني العلم
مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسودله فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يا باه قوطهم

وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين
الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك

قلت انصوص بنبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المنقطة على
وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالم قادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي
بالاكتشافات والمسككات لا صرح به متنازعا من ان الله تعالى حي وليحياة
ليست بمرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بمرض
لذا قوهم بالنبات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة (قوله ودل صدور الافعال
منقطة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي
معمالة بالعلمية وقد قال صاحب المواقف لا ثبت في غير الاضافة

(يعني بان عن أن يكون المراد ما ذكر) انهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة
مقتضية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم علما والمعلوم معلوما على
قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تتاق القات بالمعلومات فلواتوا العلم بمعنى
لاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فلم
هم يتفوق العلم وأساو محيطونه نفس القات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات بسموه
مالية واعلم ان المراد بالمالية هي ما قلناه عن المراقف وصرح به الحاشي في ابسط
حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم
والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره من عنه انكار كونه تعالى عالما وأما العالمية التي هي
قال قد اثبتا أبوهاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال أنها صفة
للات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي
ليست بمادة هنا فهي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد من اهلها وما ذكرنا
له فساد ما قال الناضل الحاشي ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فاقترفيه وقيل
في بعضها ان ثبات العالمية باني عما ذكرنا لان العالمية أيضا ليست صفة حقيقية فلو
كان المراد من قولهم لا علم له في كون العلم صفة حقيقية فالعالمية أيضا كذلك فلا وجه
لتخصيص العلم بالذات بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ
ما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم علم بالنبات) يعني باني ما ذكره قولهم علم بالنبات
وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعل العلم عين ذاته والعالمية التي
هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد ان ليس أمر احتييازا اذ علم ذاته
تعالى في الخارج والعالمية أيضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعل العلم عين
ذاته والعالمية التي هي تتلقى مخصوص زائدة فلم انهم يتفوق العلم مطلقا ومحيطون بالعالمية
معملة لذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) أي في دلالة صدور الافعال المنقطة على وجود

(قوله وقد ظفرت
النصوص بنبوت
علمه وقدرته) حيث
ورد اطلاق العلم
والسليم والقادر
والقدير و اضافة العلم
والقدرة اليه تعالى
في الكتاب والسنة
(قوله ودل صدور
الافعال المنقطة الخ)
لان اتقان العمل في
الشاهد يكون بالعلم
والقدرة الموجودين
فيرشد ذلك الى انه
كذلك في الغائب
اذ لا صارف عنه يتم
حدوثه في الشاهد
لا يصح في الغائب
فيحصل في ذاته
قديما فسلطان
صدور الافعال
لا يتوقف الا على
الانكشاف الذي
سماه المعتزلة عالمية ولا
يتوقف على صفة
موجودة قائمة بالعلم

(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) فان قلنا كونه العلم عن الذات ان كان بصيرة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا على المصاحبة معبودا ٢٥٨

بخلق وان كان بصيرة الذات علما كان اللازم كونه الواجب

غير قائم بذاته وقلت
كون الشيء عين شيء
قد يكون بصيرة
أحد الآخر وعينية
لا تنسب بهذا المعنى
غير مستحيلة وقد
يكون الاثنان متحدان
من غير ضرورة
وانتساب وهذا هو
العينية المستحيلة
وكلا منافهما واللازم
لها أن يكون
لازم كل منهما
لازما للآخر فيلزم
كون العلم حيا لان
الحياة لازمة للذات
وكون الذات غير قائم
بذاته لان عدم القيام
بالذات لازم العلم
(قوله أزلية لا كاتزعم
الكرامية) هم المشبهة
التسبون الى محمد بن
كريم بكسر الكاف
هو الذي قيل فيه
الحقيقة أي حنيفة
وحده هو الدين دين
محمد بن كرام كذا في
شرح المواقيع وأرجو

ولاستحيل البقاء لا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه
كما أن العلم بما علما هو عرض قائم به ذاتا عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة
زلية قائمة به ذاتا عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمفترقون زعموا أن
صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار الصلة بالمعلومات علمها وبالقدرة والى
الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والواجب ما سبق
من أن المستحيل تعدد النوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة
وحياة وعلمها حيا وقادرا وضاها للعلم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته
الى غير ذلك من الخالات (أزلية) لا كاتزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثات
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى له في ذاته الشيء
الا بما يقوم به لا كاتزعم المعتزلة من أنه متشكك بكلامه هو قائم بغيره لكن مرادهم اني كون
(قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو الخال وليس يلزم
واحد الذاتين هو اللازم وليس محال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن
يقولوا حقيقة العلم في ذاته تعالى قائم بذاته لا بمعين ذاته

صفة العلم التي هي مبدأه لا تكشف والصبر تامل اذا الصدور على وجه الاتقان انما يدل
على ان قاعها متصرف بلا ضابط في التميز والاكشاف وهي التي يسميها المعتزلة
عالية وأما انتصاف أغلبها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف أنما حجة على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بها يصير العالم علما والمعلوم معلوما
قال المحقق الدواني في شرح العقائد المضنية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم
زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكثير أحد الطرفين وقد نسبت عن بعض
الاصفياء أنه دل على ان زيادة صفاته وتعدد صفاته لا يقدح في كماله لا بالاكشاف
ومن استند الى غير الكشف قائم يرى لما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى
ولا أرى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النقي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم ان يقولوا)
أي للثقلين بينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كصهيوم العلم والقدرة مثلا محال
وهو ليس يلزم ان لا قول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل قول ان ما يصدق عليه
القدرة أي ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس محال
ان يجبو زهدك المفهومات المتعارفة على ذات واحدة (قوله لهم ان يقولوا) يعني لهم ان

أن يكون قسدا الشاعران الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم
عليهما السلام ويستفاد من قوله لا استحالة قيام الحوادث بذاته ان اللازم من صفات العلم ذاته هي

قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الأولية تقدم الأصل على الفرع لكن للتأخير أيضا وجه وهو أن الدليل
 يندرج في الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر بقوله ضرورة أنه لا معنى
 لصفة الشيء إلا ما يقوم به يستدعي أن يحصل بقوله صفات وكان قوله قائمة بذاته برزاع المستزلة في الكلام رد
 زعمهم في الإرادة حيث يزعمون أنها واحدة لا في محل وقوله لكن مرادهم إشارته إلى أن الرد ليس في موقعه لأنهم
 لا يقولون أنه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وأما رد عليهم إذا عدهم من صفاته فلا ينفعهم
 ينكرون كونه صفة (قوله ولما عسكت المعترلة) قد عرفت أن هذا التمسك لا ينافي لجمهورهم وقوله فإما
 الثانية يخفى هذا الكتاب وقوله أو أكثر إشارته إلى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والتقدم والاستقلال
 بواله والعين والجنب والتقدم والاصبع واليمين ولا يخفى أن الأولى أن يقول ٢٥٩ فإما لست أو الثانية أو أكثر

فيكون فيه استثناء
 للذات أو يقتصر
 على قوله فإما الثانية
 لأنه الذي ذكر في
 هذا الكتاب وأما
 بقوله إشارته إلى الجواب
 إلى أن العبارة غير
 واضحة في الجواب
 لكن لما قيل
 لأن الجواب الثاني في
 المقابلة بين الذات
 والصفات وبين
 الصفات بعضها مع
 بعض وقد اقتصر
 المصنف على الأول
 لكن أشار إلى أنه
 السد في العبارة

الكلام صفة لا إثبات كونه صفة لغير قائم بذاته ولما عسكت المعترلة في إثبات
 الصفات بطلان التوحيد بل أنها مجردات قديمة متغيرة لذات الله تعالى فيتم تقدم
 غير الله تعالى وتعدد التقدم بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام
 التقديم والتصریح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى
 وصفا موقد كقوت التصاريح بإثبات ثلاث من التبعاض بالثانية أو أكثر إشارته
 إلى جوابه قوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات
 (قوله إشارته إلى الجواب بقوله الخ) اعلم قل أجاب بقوله لأن الجواب الثاني في المقابلة بين
 الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض المصنف اقتصر على الأول لكن
 أشار إلى أن التعدد فرع للتغاير وبمعجم الجواب بالنسبة إلى الصفات أيضا ليست مقابلة
 فلو أن ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لا معنى بذاته
 تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه قائم بذاته لكانت مغايرة لثباته ويجوز
 أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولا بالشك (قوله قد
 اقتصر على الأول) أي بيان في المقابلة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره
 ولم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني إشارته المصنف بنفي تعدد الذات

و به يتم الجواب بالنسبة إلى الصفات أيضا إذ ليست مغايرة فلا يمكن أن يقال أفراد كل من الصفات بالنسبة إلى
 الذات والنسبة إلى الأخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصار على بعض الجواب أو يقال المراد أن كلامه
 الصفات بالنسبة إلى الذات لا هو ولا غيره فليزم بطريق الإقصاء أن يكون كل بالنسبة إلى الأخرى أيضا كذلك
 ولو كانت بالنسبة إلى الأخرى غير ما كانت بالنسبة إلى الذات أيضا كذلك لأن المتأخر الشيء مغاير لما هو ليس
 من الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كاللذات كونها لا يكون أيضا اقتصارا إلى
 في العبارة غير واضحة في بعض الاحتمال المذكورين بالمقابل أن سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا
 كونه لا هو ولا غيره في الجواب إشارته إلى الجواب الثاني إشارته إليه وذكره في هذا الكيف بقوله ولذا ذكر
 في الجواب الثاني إشارته إلى الجواب الثاني إشارته إليه وذكره في هذا الكيف بقوله ولذا ذكر

تمسكت المعزلة بأن في اثبات ٢٦٠ الصفات ابطال التوحيد وتساكبان في كون الصفات عين الذات كقول

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والتصارى وان لم يصرحوا بالقدماء
المتغيرة لكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقائم الثلاثة

ولان الغرض الاصل ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل
له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام
المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغيرة لا مطلق
التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشمهته فيما بين القول
(قوله لكن لزومهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر بالا لالتزام وجوب
ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا

والصفات القديمة بنى التباير بينهما الى ان التعدد فرع التباير واذا كان التعدد فرع
التباير فحمل الجواب من لزوم بطلان التوحيد جمدا للصفات القديمة أيضا اذ ليست
متغيرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغيرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ الى
اشار قوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو مخطئ اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر
القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الغرض الاصل) عطف على
قوله لان الجواب التام أى انما قال اشار لان المقصود الاصل بيان حكم الصفات
لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لاهو في الجواب بل هو يتم بنى المتغيرة (قوله ولك ان تحمل
كلام المصنف الخ) يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقا
ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقاتل ان يمنع توقف التعدد
على التباير ولك ان تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غيره تعالى وان كان يلزم
التعدد ولا محذور في ذلك لعدم متاقاته للتوحيد لان المتناقض له تعدد القدماء المتغيرة وهو
ليس يلزم فيكون عين ما ذكره الشارح قوله قالوا لى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد
السؤال الذى ذكره بقوله لقاتل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي
التعدد مطلقا قل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أهم من
الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله
الشارح في هذا المقام جوابا عن المعزلة فافهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أى
انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين
القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والا لى دون ان يقول والصواب ان
الما ذكره المحشى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا) يعنى ان كان التزام

العلم والقدرة والحياة
متحدة وكون الصفة
ذاتا ومعودا للخلق
وكون الذات غير قائم
بذاته اشارة الى تحقيق
الصفات بحيث يندفع
عنه المحذورات
المدكورة فقال وهى
لا هو ولا غيره لانه
حينئذ يكون مقتضيا
لذلك لاهو لا خلاف
اما على ما ذكره فلا
موجب لذلك لاهو
بلا خفاء (قوله
والتصارى وان لم
يصرحوا) ضمن
كلامه منع التصريح
ومنع تكفيرهم حقيقة
قاتم كقولوا تغليظا
لانه يلزم الكفر لا
يكفر ما لم يلزم وقيل
يكفر اذا كان اللزوم
ظاهرا وكان من لزوم
كفره عالما به فلا
يصح عليه أنه يلزم
الكفر عليهم لا يبنى
أن يكفروا ما لم يلزموا
فلم أن تكفيرهم بها
اللزوم بلا شبهة وهو

ما صرحوا به من التول بالقدماء الثلاثة متولا حاجة الى الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت
اللزوم لهم لى ثبت توقف التكفير على الالتزام فلا معنى أنه كالم التصارى فلو ثبت

فزعمهم كونها ذوات
قديمة مستقلة يمكن
اهتكك بعضها عن
بعض والا فاني جمع
اقنوم بالضم وهو لفظ
رومي بمعنى الاصل

قلت النصارى انه
تعالى جوهر يعنون
به القائم بذاته وله ثلاثة
اقنوم وكأني سمعوا
الامور الثلاثة اصولا
لانها صفات ينوط
بها نظام العالم
وجوده اولها
اصول الالهية وانما
اُتيوا القدماء الثلاثة
دون الاربع مع ان
الذات رابعتها لان
الذات مالم يوجد مع
الثلاثة لا يستحق
الالهية وبهذا ظهر
ان ما قيل انه ميل من
النصارى الى ان
الصفة عين الذات
لا يرد عليه انه لا يلزم
جعل القدماء ثلاثة
اذ لو قطع النظر عن
الاتحاد فاربعة والا
فواحد نعم يرد عليه
انه لا معنى حينئذ
لا يقال اقنوم العلم
لان اقنوم العلم عين الذات

ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم
الذاتية للانتقال من أجل البداهات على أن قوله تعالى وما من إلا اله واحد بعد
قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بالهة
وذوات ثلاثة وأيضا ترتيب الحكم على المشتق يدل على علة المأخذ فان انحصر العلة في
الالتزام تعين ذلك منهم

الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كقران لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله
ولذا قال في المواقف الخ) فان قيده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم
به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجل البداهات) هذا انما يتم
ان لو قالوا بالاتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما هل عن
بعض النصارى فلا علة المدة في تكفيرهم ماذ كره قوله على ان قوله تعالى * وما من
إله إلا اله واحد يعني أنهم أعادوا كبروا الانبياء الالهة الثلاثة لانهم اُتيوا القدماء
الثلاثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلاثة أنهم سوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة
على ما صرح به الشارح في بحث حذف المستند من شرح التلخيص لانهم يثبتون
وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيئات المواقف انه لا يخالف
في مسئلة توحيد واجب الوجود الا التثنية بدون الوثنية أي النصارى فاذ كره المحشى
كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك في الالهية بمعنى استحقاق
العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بعدد المعبود كاف في
تكفيرهم قال الصواب ترك قوله وذوات قل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون
قول النصارى ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو
المسلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى
يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى
ان الله ثالث ثلاثة بان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح وروحهم وشبهه قوله تعالى
أنت قلت لئن أسألتهم لئن أسألتهم لئن أسألتهم لئن أسألتهم لئن أسألتهم لئن أسألتهم لئن أسألتهم
عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضا ترتيب الخ) يعني ان ترتيب الحكم على
المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كافي قوله تعالى * والشارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتيب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان
علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث
ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصر في

(قوله يجوزوا الاشكال والاتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول باتقال اقنوم العلم بجوز اتقال
على الاخرين حتى تثبت ذوات متغايرة قالاً أن يقال تجوز الاتقال على اقنوم العلم بشهد بجوز الاتقال على
الاخرين على انه باتقال اقنوم ٢٦٢ العلم متعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله)

ولفائل أن يمنع توقف
التعدد والتكثر على
التغاير (فيه نظر أما
أولا فلما قيل ان
المدعى في لزوم تكثر
الامور المتغايرة القديمة
ولا يمنع فيه منع
توقف تكثر القدماء
على التغاير وانما
يهدح فيه منع توقف
تكثر القدماء
المتغايرة على التغاير
ويمكن دفعه بان منع
توقف التعدد والتكثر
على التغاير بمعنى
جواز الاشكال
لا يوقف على التغاير
مطلقا وحاصلها ان
القدماء المتغايرة كما
يلزم التصاري لان
الاتكال يدل على
التعدد والتغاير يلزم
كل السة ايضا لان
والتغاير
لا يمنع

التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا أن
اقنوم العلم قد انقل الى بدن عيسى عليه السلام يجوزوا الاشكال والاتقال فكانت
الاقانيم ذوات متغايرة ولفائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز
الاشكال

وعبارة النارج اعتمدت الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم) ومن غاية
جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا أنه تعالى جوهر واحد له
ثلاثة اقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه بالاقنوم الضيقة وقديوجه بانهميل منهم الى
ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن
الاتحاد قاربة والاتحاد

الترامد تصين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح
نشر الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزوم ذلك (قوله
وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انهار ومية وقيل انها يونانية
وكانهم سموها الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم وجوده أو لانها
أصول الألوهية (قوله وقد بوجه بانهميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على
العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جملة أخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان
الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جملة
أخرى والاولى ان قال كانهميل منهم الى ان نفس ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا
يلابيه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائم اتقال اقنوم العلم الى عيسى لانماذا كان عين
الذات لا معنى لاتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد قاربة) أعني الذات والوجود
والعلم والحياة وان نظرا الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان قال قولهم
بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عير في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون

الاتكال بل يوجد التغاير مع عدم الاتكال كما في
الاثني والواحد وليس الاشكال مبنيا على تنسب الغير بما يمكن اشكاله بل بناء على انه يلزم التصاري تغاير
القدماء بدليل اشكاله البعض عن بعض والاتكال يدل على التغاير والاشكال جدا اذ يقع اشكاله قديم
معنى التفرق هذا المقام فلا يراد قوله بعد هذا قوله فيقال الظاهر من التفسير انما انما انما انما

المتمثلة من لزوم تعدد القدماء القول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء يستدوقف
العدد على التباين بالمعنى المذكور فالكلام على تالبع مائة بالمعنى بالمعنى ٢٦٣ منع الستة من لواظل توقف

القطع على التباين
لكان موجبا لقوله
القطع بان مراتب
الاعداد من الواحد
والاثنتين والثلاثة الى
غير ذلك متعددة
يناقش فيه أولا بان
الوحدة ليست من
مراتب الاعداد وثانيا
بان مراتب الاعداد
ليس بعضها جزا من
بعض اذ قد تقرر
ان المراتب مركبة من
الوحدات فأنشئة
مثلا مركبة من
وحدات متكثرة لا من
محمدين أو أربعة أو ستة
وهذا مع كونه كلاما
على الستة يمكن دفعه
بان جعل الواحد من
مراتب الاعداد
تغليب أو بناء على
مذهب من جعل العدد
ما يقع في اليد فيكون
الواحد عدد أو لأنه
جعل الواحد والاثنتين
والثلاثة متعددة الى
غير ذلك من الواحد

القطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنتين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع
أن البعض جزء من البعض والجزء لا ينفك بالكل وأيضلا يصور نزاع من أهل
السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعدد ما متغايرة كانت أو غير متغايرة

(قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال
في الواحد فلان يكون عددا ولذا فسر به بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال
العدد ما يقع في العدي فيكون أعين الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب
أو على التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلا
من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مملها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات
لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

بالاب الذات والابن والعلم وروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ)
الكم هو المرض الذي يمكن لقائه ان يفرض فيه شيء غرضي عقان كان بين اجزائه احد
مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاحد ما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين واخط
بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو
منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من
العشرة الى السادس واجزاء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه
لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بخلافه بل ليس كان الوحدة
تقتضي الاقسمة ولهذا قالوا به من قيل كيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه
من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسر به) أي ولا جل ان الواحد ليس بكم
منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر والعدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي
جانبه احد ما بجانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعددا اذ ليس له جانب
تحته والاثنتان عددا لانه نصف الاربعه التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة
وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جعله الواحد من مراتب الاعداد ما مبني
على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني اطلاق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد
الواحد على ما يشمله تمثيلا للاكثرة على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جمل الشارح
بعض المراتب جزم أن البعض أنهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة

والاثنتين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنتين
والثلاثة الى غير ذلك (قوله وايضا لا يصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في الديهي والاستئلال عليه معارض
السنة (قوله فالاولى) لهما اشار الى ان كل واحد من موقف التكثر على التباين

(قوله وان لا يمتزأ على القول ٢٦٤ يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراعه على كونها خلاف

الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراعه رعاية أدب المشايخ وقوله بل قال هي واجبة لانها بل لا ليس عنها ولا غيرها لا محل له بعد الحياز عن اللاعين واللاغير بل قال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكما أن حل الله تعالى عليه يجعله واجبا لذاته حل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نسيم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متصف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن فيه انه

قالوا لى أن قال المستحيل تعدد ذات قديمة لذات وصفات وان لا يمتزأ على القول يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل قال هي واجبة لانها بل لا ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامها قائم بذاته (قوله قالوا لى ان قال) وقد يجاب أيضا بان القديم هو الازلى القاسم بنفسه ولو سلم قال كفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفسها) فهي ممكنة

بالمهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا مكان تصورها العشرة بكنها مع العقلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها قد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى عما عداها أجباب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاتسكك لكنه غير عنه بالجزء مبالغة وترويحاً وهو من قبيل اجزاء الكلام على مقام العرف (قوله وقد يجاب أيضا بان القديم الخ) يعنى منع الملازمة أى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازل قائم بنفسه غير محتاج الى شيء عوا الصفات غير قائمة بذواتها لا احتياجا الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلى مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعنى مالا ابتداء له أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أى ولو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه أولا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء على الذات وهو عدم الاحتياج الى الغير لا يستلزمه تعدد الواجب بالذات وهو متناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الثاني والزمانى المفسر بما لا يكون مسبوقا لعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الثاني والزمانى من مخترعات الفلاس المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات

يستحيل عند منكر الإيجاب الذى يدعى كونه قاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن خادث

(قوله)

(قوله ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدمات دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عند ذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب قاعلا وقابلا وما هو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا ٢٦٥ بحديث الكلام (قوله فان

قبل هذا في الظاهر

رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بانه من وجهين أحدهما ان الغير تقيض العين كما بينه فسلب

العين عن الصفات

الموجودة يستلزم

ثبوت التعريف لسواء

كان تقيضا بمعنى

السلب أو بمعنى

العدول وسلب الغير

يستلزم ثبوت العين

لهاتين هما ان سلب

هو عن الصفة

الموجودة يستلزم

العدول وثبوت ذلك

السلب وكذا سلب

الغير يستلزم ثبوته

وهو سلب سلب هو

فيلزم اجتماع سلب هو

وسلب سلب هو

لكن في كون قوله

وهي لا هو ولا غيره

موصوف بصفات الالهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيها * فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي التعريف صريح بمثلاثيات للعينية ضمتا واثباتها مع نفي العينية صريح بجمع بين التقيضين وكذا نفي العينية صريح بجمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والافهوعينه ولا يتصور بينهما واسطة

قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن يحدث أى مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

(قوله قد سبق ما فيه) أى قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتأني قوله ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه السكينة أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لانه بخلاف انقاض تلك السكينة ولذا اخصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الفارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة) قالوا ان المشيئة صفة أولية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسره بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محادث وقرؤا بينهما بان كل ماله اجزاء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محادث وان كان مبائلا للذات فهو محادث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله بالتفريع المذكور الخ) أى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب

في الظاهر رفع للتقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالية بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة فلا لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من الا لا كاتب العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع للتقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والافهوعينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب تعدد غيره من القدماء

بقوله قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الاتسكان بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مع مفهوم الآخر ولا يوجد به كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية

(قوله قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في اللفظ غير ذي مدح أنه ذويد وقدره واجب بأن المراد بالغيرية هنا فرد آخر من نوعه ولا يلزم أن لا ينفاره ثوبه (قوله أي يمكن) الاتسكان بينهما سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الجزم فلا تقيض بالجسمين القديمين كذا قيل

الكرامية إلى نفي قدم الصفات غير ظاهر إذ لو كان ذهابهم إلى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لأن الصعوبة في إثبات البعض أيضا باق فعمل ان شئهم قدما ليس لصعوبة هذا المقام بل لآخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفسير كلام لا ترضى بهاءه إلا أن الكريمة (قوله قالوا الخ) أي ينوون صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لأنك إذا قلت ما في الدار غير زيد قد صدقت إذا لم يكن فيها شخص آخر مع أنه ذويد وقدره ولو كان الجزم غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب أن المراد بالغيرية قولنا غير زيد غيره من أفراد الإنسان والألزام أن لا ينفارز يدوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) إشارة إلى بيان وجه تفسير الشارع قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الاتسكان بينهما يعني أنما فسر به إشارة إلى أن إمكان الاتسكان أعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الجزم بأن يتصور أحدهما في جزم تصحيز الآخر فلا ما يؤمنه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص إمكان الاتسكان بحسب الوجود (قوله فلا يرد التقيض الخ) لأنه وإن لم يمكن الاتسكان بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الاتسكان بينهما بحسب الجزم ضرورة قائمهما ولو وجد الكان متعجزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا التقيض انما يرد لو أراد بالمكان الامكان الوقوعي دون الذاتي إذا العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أراد بالمكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالمكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو

(قوله قلنا قد فسرنا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبني على اصطلاح منهم بل لا دعائمهم أنه مقتضى اللغة والعرف إذ يقال ليس في الدار غير زيد مع أنه ذويد وقدره ورد بأن المراد بالغيرية ههنا فرد آخر من نوعه والألزام أن لا ينفاره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد إنما قالان العرض غير المحل انما كما يجزي (قوله فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية

والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا تكون الاغلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزياد دفع المثال الاول ان المراد امكان الاشكال بحسب الوجود والحيز وفيه أنه لو كان كذلك لم يقتصر وافي الاستلال على ما ذكرنا بل كانوا متراضين ان الذات والصفات لا يمكن ان تفككا كما في الخبز لا متنازع الحيز عليهما ويحتذر بأنه ترك العرض لظهوره ثم يقول لو تم ما ذكرنا لم يتبع تعدد القدماء اذا لم تكن القدماء متغيرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته وجميع اشكاله كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا لا يتبع اشكاله كل من أمرين ٢٦٧ آخرين يقتضيهما أمر واحد

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها
لكن يراد الالهان المفروضان ههنا فليتام (قوله والعدم على الازلى محال) لما كان عدم الاشكال بحسب الحيز ظاهر المبرر

أريد بالامكان امكان الاشكال من الجانبين لزم المتغيرة بين الصفات بعضها مع بعض
لا يمكن وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله
لكن يراد الالهان المفروضان) وكذا الجردان المفروضان كالعقول والنفس اللتين
أثبتهما القلاسفة لا يمكن الاشكال بينهما في الوجود لكونهما قديمتين ولا في
الحيز لعدم تميزهما (قوله فليتام) وجده التامل أن المراد بالاشكال الاشكال بحسب
الوجود والتضامن المذكوران مستبعدان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون
مستحقة لان الناقض مدعى لا بد له من اثبات مادة لنقض ولا يكفي مجرد فرض الاله وما
قاله القاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالمتع ولا شك ان تعدد الاله لا يتبع
فلا يرد النقض بالالهيين المفروضين بخلاف الجسمين القديمتين فانهما ممكنتان نظرا
الى ذاتهما فليس شيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في
الالهيين والجسمين القديمتين في ان وجود كل منهما يتبع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين
ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كالايجي (قوله لما كان عدم
الاشكال الخ) أي ان الشارح لما كان بعدد بيان ان الصفات لا تتغير الذات
وجب عليه بيان عدم الاشكال بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الاشكال بحسب

عن الآخر (قوله)
والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونها
منها أي بعض منها
فعدمها عدمه أي
عدم العشرة عين
عدم الواحد منها
لما في ضمن واحد
ما أي واحد كان
واما في ضمن جميع
الاشكال الى غير ذلك
لكن وجودها
وجودها لا مطلقا
بل في ضمن جميع
الاشكال لان وجود
الكل وجودات
الاجزاء كلها لا وجود
جزء منها ومن

الين ان المراد بوجود العشرة والواحد الحقيقي في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد
والعشرة لا لوجودها لانهما ليسا بوجودين وقوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة مستمور * لا يقال فيه
بحث من وجب احدهما ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان اراد
قيام الذات مع قطع النظر عن الانصاف بها فلا مخالفة بين الجزم بالصفات المحدثة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم
في الصفات المحدثة اللازمة للذات * لا تقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في
الصفات المحدثة اللازمة وان اوردناه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الشكل فهو بيته ما ذكره الشارح
على انه الصفة اللازمة للذات فلا يصح عند الاشارة الى الاعراض لا تبقى زما

إذ هو منها قدسما عدمه ووجودها ووجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعتبر متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الافتكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا تصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالثابتة ما

(قوله لانهم ان أرادوا صحة الافتكاك من الجانبين) لا يقال التزديد صحيح لانه قد قرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعتبر متصور

والانفكاك عدم الافتكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستزام بطريق المبالغة والافتخاف الوجودين والعلمين ظاهر على ان الاستزام بين المعدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بما يروى الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يصنف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع)

فيكون غير الذات ان المراد لا اكتشافا بجانب واحد * لانا قول دلالة مماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤه بدونها يدل على أنه لا يكفي امتناع الافتكاك من جانب واحد فيحسن التزديد

الوجود ليم اليان الا انه ترك لان عدم الافتكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرور عدم كونهما متحيزين (قوله والافتخاف) أي وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فجرد عدم الافتكاك بحسب الوجود غير كاف لا تنقاضه بالجسمين القديتين على ما عرفت وقد عرفت أيضا ان مجرد عدم الافتكاك بحسب الوجود كاف والتفنن المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بما يروى) قال الامددي ذهب الشيخ الاشعري وطائفة الأصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقة عنها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يتمتع افتكاكه عنه بوجه من الوجوه كعلم والقدر والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية فقد تعلى بناء على ان المتنايزين موجودان يجوز الافتكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا افتكاك الصفات النفسية لا يمنع افتكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وعادة كذا ناظر لك ان مقال القاضل المحشي الظاهر اهمهم قولوا بما يروى الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعباه (قوله وبهذا يظهر الخ) أي ومن عدم قولهم بعدم مفارقة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيدا مع أنه ذو يد وقدره ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة أيضا لا تباير الموصوف اذ قد اتصف زيدا بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام

وان اكتفوا بجانب واحد زمت المعايرة بين الجزء والكل

قد عرفت ان المراد بالافهكاك ما يعم الافهكاك في الوجود وفي الحيز فلا تنقض
بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان يتفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز
الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الفيزيان ما يمكن افهكاكهما في عدم اوحيز

(قوله قد عرفت ان المراد الخ) يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تصير الشارح

قوله يمكن ان يقدّر ويتصور وجود أحد هما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الافهكاك

للاشارة الى تعميم الافهكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالافهكاك في الوجود فتقول

المراد امكان الافهكاك من الجانبين ولا تنقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان يتفك

الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم ويتفك العالم عن الصانع في الحيز

فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التصحر على ذاته تعالى وكذا

لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ يتفك المحل عن العرض في الوجود بان يتعدم

العرض مع بقاء المحل ويتفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل

وحيز المحل مكانه فاقاله الفاضل الجلي ان النقص بالعرض مع المحل باق ليس بشيء

منشؤه فله التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر

المحقق عندهم من ان كلمة أو في التعريف للتقسيم دون التزديد وحاصله ان المراد باوان

قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا قال مني حيث شأن

قسما من المتغايرين حده ما يمكن الافهكاك بينهما من الجانبين

في الوجود وقسما منهما ما يمكن الافهكاك من الجانبين في

الحيز فبرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا لما يرد ان لو كان التقسيم مستقدا من

كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من

ذكر لفظ الافهكاك في التعريف غير مفيد في الوجود أو في الحيز حيث قال أي

يمكن الافهكاك بينهما قال مني انهما ما يمكن الافهكاك بينهما أي فرد كان من

الافهكاك ثم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة أو في التعريف كما

قال بعضهم الغير ان ما يمكن الافهكاك بينهما في الوجود أو في الحيز اذ لا يمكن التعميم

حيث قلنا كلمة أو للتقسيم لا للتزديد تامل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال

بالعالم مع الصانع لو أريد الافهكاك من الجانبين على من قال الفيزيان ما يمكن

افهكاكهما في عدم أو في حيز لعدم إمكان افهكاك الصانع عن العالم في عدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز أيضا لا متنازع تحيزه وان كان يمكن افهكاك العالم

(قوله وان اكتفوا

بجانب واحد زمت

المعايرة بين الجزء

والكل) أي غير الجزء

الاخير وأيضا يلزم

عدم معايرة العرض

للأزمت لمحلله وقد

عرفت ما فيه وجواز

وجود الذات بدون

الصفة لا يتم مع قيام

دليل أقيم عليه فلا

يسمع من غير إبطاله

وأبضا الصفة مقتضى

الذات فكيف يجوز

الذات بدونها

وكذا بين الذات والصفة للقطم يجوز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكره وأمن استحالة بناء الواحد بدون العشرة ظاهر القساء

* ان قلت لهم أرادوا بجزاز الاشكال جواز ان لا يكون أحدهما قائم
بالآخر أو بمحله ولا متقوم به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض
بالحل بان يعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتصق اليه في التمرينات والاشكال
تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه
من القساة الا يعني على أنه يرد عليه الشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا
الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة)

في العدم والجزء جميعا (قوله ان قلت لهم أرادوا الخ) يعني لكل مرادهم بجواز
الاشكال جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر أو قائما بمحله وان لا يكون متقوما
وحاصلا به فلا يكون الصفات متمايزة للذات لا متمايزة لان تكون الصفات قائمة
بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل
البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لا متمايزة ان لا يكون الكل متقوما به
ولا يتنقص بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا محله ولا متقوم به لا متمايزة
ان يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ الشيء وكذا لا يرد النقص بالعرض
بالنسبة الى المحل لا يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكون ان
غيره من (قوله قائم الخ) حاصله ان لفظ مكان الاشكال لا يدل على المعنى
الذكر و هو هذا التفسير وتخصيص ما خوذ من خارج لاخراج مواد النقص فلي
هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لا اجل تحصيل
المساواة وهو قاسد كما لا يخفى (قوله على أنه يرد الخ) أى مع كونه مما لا يلتصق اليه
غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع
عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجوده الا
يجوز ان لا تكون قائمة بمحله مع كونها متمايزة بالانفاق وانما قلنا على تقدير
وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاضمرى ضرورة ان
العرض لا يبق زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه الشخص ان الشخص لا
يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع أنه غير محله بالانفاق وفيه انه جندد الخ في الاعراض
اللازمة فلا وجه لافرادها بالذكر هذا كل شيء على كلام الحاشي ان مادة النقص لا بد
ان تكون موجودة على تقدير وجودها نعم ان قوله ان الشخص لا يلتصق بالاعراض

(قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالقرض) القرض يعني المراد امكان

فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل بتكليف اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو لاغتناء عنه

لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالقرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف ذلك مع الكل فانه كما يتصور وجود العشرة بدون الواحد يتصور وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجدنا كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معشيرة وامتناع الاشكالك ظاهر لا نقول قد صرحوا بعدم المقابلة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازيلت مع القطع بأنه يتصور وجود البعض للكل مثلاً ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الاخر فلم أهم لم يردوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لم يرد عدم المقابلة بين كل متضايفين كالأب والابن وكالأخوين

يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انشكالك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الثاني (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي

اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولحلها (قوله يرده عليه أنهم صرحوا بان الكلام الخ) يعني أنها لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لأنهم صرحوا بان الكلام بعدم المقابلة تماماً في الصفات اللازمة على ما صرح به في سابق من نقله لا تمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق متلازمان ضرورة أنها لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لأنها لزوماً وقدمها يتبع انشكالكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة وتوابعها هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة قالنا سب ان يورد الاعتراض مواثيقاً لقرره ولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة ينقل عن الشيخ الاشمري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما قرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الاشكالك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الخليز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال هريزة ان انشكالك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الاشكالك

فانه كونه جزءاً أو متضمناً اعتباراً بالإضافة الى انشكالك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس

وكذلك هم المعلوم بل من الغيرين لأن العوضين الاسماء لا تباينة ولا تماثل ذلك

لأن الكلبيين ليسا بمرجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المبدأ ظاهر (قوله وكذلك الجمع المعلوم) ربه يظهر مثل قوله السلام قد يتصور وجود الخ إذا تصور مع إضافة المولية باطل وبدونها غير مفيد

والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الثاني وحاصل الدفع ان المراد بامكان الاشكالية جواز انشكاله احد سماعن الاشكال بلامانع عن وقوع ذلك الاشكالية اشئ الامكان الوقوع وهو ههنا متصف لان التزم ومو القيد مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات بل عليه ان يكون مجرد الامكان كافي في التفريق لزم ان لا يكون اندات مغاير العرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالاشكالية كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الاشكالية بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كمالا يخفى (قوله لأن الكلبيين الخ) بيان للقرينة التي على ان انفراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الاموجودين فهذا قد بينه على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لأن الكلبيين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض الخ) لأن العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصورهم من حيث كونها جزئيا دون محله (قوله وبه يظهر الخ) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلوم تمايز يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لأن تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا للمحال لانه يستلزم تصور احد المتضايقين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذات مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير للصانع لأن وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالتألف مع الصانع على تقدير ارادة صحة الاشكالية الثمن الجانبين قدم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى أنه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والله فتمع الثالث بل هو على تقدير ارادة الاشكالية من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجز مع الكل ناقصة عن ادعاء المقصود وهو مهمة بان من صحة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فضله عما قبله فان ما قبله رد الجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخرد الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء

لا مرفلا وجه
لا اعتبار صحة الاشكالية
بحسب العرض

(قوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغير بما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لا صلاح كلامهم وغيهم من قوله فانه ٢٧٣ يشترط الاتحاد بينهما الخ ان

اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المتابعة لا فائدة مع ان صحة الحمل متوقعة عليهما سواء اذا الحمل اتحاد المتأثيرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التأثير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها

* فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتأثير بحسب المفهوم ليقيد الحمل كافي قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يقيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحولة كواحد من العشرة واليد من زيد وذكري التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد بغيره مما يلحق به أحده من التكمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعدد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغيره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه

مع التأثير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذا لا يقيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع إلا أن الافادة تنسوق على التأثير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها ثم يتجه انه لا يوقف افادة الحمل الاعلى التأثير ذهنا لاعلى التأثير بحسب المفهوم والتأثير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيقيد قولنا الانسان

(قوله والتأثير بحسب المفهوم ليقيد) رده عليه أن مجرد التأثير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب

مع الكل وبما ذكرنا علمت أنه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة تخلف في قول الشارح والعالم قد يتصور وجودهم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تامل قال الفاضل المحشي أنت تخيير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى العالمين كان فرضيا وتقديره باقبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولة فان العلية والمعلولة غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والمجزع والعلية والمعلولة ونحو ذلك فان وصف الاضافة تحقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثير ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان وجود الجزء مخفاه كونه جزأ فوصف الاضافة فيه أيضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن رده عليه ان مجرد التأثير الخ) أجب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التأثير بحسب المفهوم شرط لا فائدة للحمل فانه لا يقيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التأثير

بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر (١٨ عقائد) الفاضل (قوله قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضا قد يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرا لكان غير نفسه

لأنه من العشرة وأن تكون ٢٧٤ العشرة بدونها) يعني لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونها على أن إن مكسورة

نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لأن المتأخر للشيء متاخر لما ليس غيره وكثيرا ما يرى أن مفتوحة في حيث عطف على ضمير كان وقوله بدون على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فسخ ان تصحيف له لم يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقدير وزم أن تكون العشرة بدونها فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه إشارة إلى أن لافرق بين الجزم هو السك والجملة والعرض والتمام والصانع في أنه يتبع الأشكال من أحد الجانبين فكيف جعل الجزم غير من الجملة وما يقال أنه إشارة إلى أن كون الشيء من الشيء

هذا كلامه

لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونها وكذا لو كان يزد غير له لكان اليد غير نفسها (قوله وأن تكون العشرة) فدو وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل أن النافية تصحيف فصل إذ لا يمكن عطفه على ما سبق إلا بتحمل تقدير وينتقض أيضا باللازم فانه غير عند المعرلة

في التمهيم أن يكون مفهوم المحمول أمرا زائدا على ما يفهم من الموضوع قال نقض بالثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تأمل واعلم أن تفسير الحمل بالانحياز في الهواء والتأثير في المفهوم لا يصح في العدميات فتقبل شرط الحمل الاتحاداذا بمعنى أن ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل أن النافية وأنه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي بدل أن النافية فلي هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حيث أنه تصحيف فاضل أي زائدا لقاعدة فيه ويؤيد ما قل عنه من تمثيل أن النافية حيث قال يكفي قوله تعالى أن كل نفس لها عليها حافظ لأن لما معنى الاستثناء لدخوله على الاسم كلامه وفي بعض النسخ بدل أن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه أنه تصحيف وتغيير سبب فصل لما عني النون وفي بعض النسخ تصحيف نخل (قوله إذ لا يمكن عطف الخ) مثل أن قال أنه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى إذا ما لو كان الواحد غير ما يلزم أن يكون الواحد غيره وأنه يكون العشرة بدونها ومعطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونها وكل ذلك تصحيف وتكلف نقل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن يكون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوف على قوله لصار وعلى تقدير أن النافية يكون معطوف على قوله لأنه من العشرة وحيث لا يرد النقض باللازم لأنه لا يصدق عليه أنه من المألوم انتهى يعني أنه وان صدق على اللازم أنه لا يكون بدون المألوم لكن لا يصدق عليه أنه من المألوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله وينتقض أيضا الخ) أي مع كونه محتاجا إلى اشكاف ينتقض باللازم فإن اللازم غير المألوم عند المعرلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير المألوم لزم أن يكون المألوم بدونها وأنه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيرا ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيل

وعدم تحققه بدونها لا يفضي النفسية حتى يلزم من متأري الواحد العشرة متأريه لنفسه وبالجملة متأري الشيء للشيء لا يفضي متأريه لكل جزء من أجزاءه حتى يلزم من متأري الواحد

للمثيرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قرره له فالحسن التام (قوله وهي صفة أزلية) تانث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم وأخذ ٢٧٥ الازلية في تعريفات الصفات

يوجب الاستغناء عن

ذكر الازلية في قوله

وله صفات أزلية وفيه

أن ذكر المعلومات في

تعريف العلم يوجب

الدور لتوقف معرفة

المعلوم على العلم وان

أن قول التوقف على

معرفة العلم بالمعنى

المصدرى لا العلم بمعنى

الصفة الموجودة وان

قول التعريف لعلم

الله تعالى وبالمأخوذ في

التعريف مطابق

المعلوم وتعريف العلم

مستغنى عنه بما عرف

به العلم سابقا وينتقص

التعريف بالسمع

والبصر لأن يقال

لو كان الاحساس

مندرجا تحت العلم

فالسمع والبصر داخل

في العلم وان كان

مباينا له فالسمع والبصر

ليسا مابه ينكشف

المعلوم بل مابه

ينكشف المحسوس وكذا

ان علمه تعالى أزلى

ولا يخفى ما فيه (وهي أى صفاته الازلية العلم) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة)

(قوله ولا يخفى ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء ولا يقتضى مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان العلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها مستجددة وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن وأقبل

بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضى النفسية) أى العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم مجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة لسواء كانت نفسه أولا اذ يكفي أن يقال انمن العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم ان تصافه بالغيرية والا لغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يذ بدله مغايرتهما لنفسهما (قوله فان العلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون مقيدا للزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقه الازلية بالمتجددات باعتبار انها مستجددة من غير أن يكون مقيدا للزمان بل على وجه كلي كما يتبعق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وعنده التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تنامي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم به من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والمتنع والواجب وتعلقات فيها لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها مستجددات في زمان الحال والاستقبال وهذا تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وانها سواء كانت

تلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضا أزلى اذ تفرقه تعالى عن الجهل شيء على الازل نعم تعلق علمه بالحدوث باعتبار انه حدث حادث وانما أقدم العلم على القدرة فلا يها كما علم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العلم ما يقدر هو عليه مح

وعلى صفة ازالة تؤثر في المقدورات عند تعلقيها بها (والحياة)

(قوله تؤثر في المقدورات) يجعلها ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند التأليف به فيشد تعلقات القدرة كلها قديمة وأما الناقون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيها لا يزال الواحد عند مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجديد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بأنها وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان علم ان زيد سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم هذا العلم انه دخل الدار الا ان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة من ليله ولما احتاج احدا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الا ان طريا ان القفلة عن الاول والبارى تعالى يتمتع القفلة عليه فيكون علمه بان يوجد عين علمه بان سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا لدفع ما قاله الفاضل الحثي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستجدد أو باعتبار انها وجدت الا ان أو قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازيلية ومتجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان العلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى رد ما ذكر بل معناه ان تعلقات غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بجعلها ممكن الوجود الخ) يعني ان القدرة صفة تحمل المقدرات ممكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والابحاد من الفاعل لا بمعنى انها تحيل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتي للممكن تعالى القدرة به قال هذا مقدور ولا يمكن وذلك ليس بمقدور ولا ممكن متع أو واجب فلا يصح أن يكون أثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين اقرروا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوا قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل

عرفت وجه تعلقيها على الحياة (قوله وعلى صفة ازالة تؤثر في المقدورات عند تعلقيها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عندئذ لا يمتنع في اثباته بان القدرة ليس أثرها الا حصة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيقول بان التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقيها به يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازيلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازيلية والنزاع في ان التعلق ازيل أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوا قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل

وجود المقدور في الازال والملازم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق نفعها بها (قوله وهي صفة
أزلية توجب صحة العلم) لا تحس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة لأن كانت نفس صحة العلم
والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفه بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا أنه صحيح العلم والقدرة ولما كان
لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه ٢٧٧ مع أن شيئا منها لا يكون تغير

الحى وهذا بيان
بديع صنع في هذا
المقام ولم يقل توجب
صحة العلم والقدرة لأنه
يكفى ما ذكر في
تبيين الحياة وليس
القصود استيفاء
ما توجه واللام يصح
الاستغناء بالعلم
والقدرة كما عرفت
وأورد الشارح في
شرحه للكشاف في
تفسير آية الكرسي
أنه لا يصدق تفسير
الحياة بصحة العلم
والقدرة على غير حياة
ذى العلم ولا يصح
الجواب عنه بأنه يفسر
حياة الواجب والآ
تفسير حياة غيره
باعتدال المزاج النوعي
أو ما يتبعه من قوة
الحس والحركة أو
غيره لا يصدق على

وهي صفة أزلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة

الآخرين (قوله وهي بمعنى القدرة)

فما فن أثبت التكوين قال أن القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به
في الازل وصح صدوره عنه إذا ترجح تعلق الارادة أحدجانيه تعلق التكوين
باليجاد فوجد فعل هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لأن الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا أن القدرة صفة
من شأنها الايجاد وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لا مكانها الذاتي لأنه إذا كان الطرفان
متساويين صلح كون كل منهما أثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى تخصيص
أما الحاجة اليه صدور واحد منهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا
حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقل بعضهم أن القدرة متصفة
في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور في الازل فالقدرة
وتعلقاتها كلها قديمة عند عدم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فعند
تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة أن ما يوجد في الازل غير
متناهية بالقوة وقال بعضهم أنها متعلقة في الازل بايجاد المقدورات بمعنى أن الارادة اذا
رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاد فوجد فعل هذا تعلقات القدرة حادثة
بحسب تجدد المقدورات فعند صدوره تعالى متناهية بالفعل ضرورة تنامي
الموجودات غير متناهية بالقوة ألا تنتمى الى حلا يتصور وقوعه تعلق القدرة هذا
محصول كلام الحاشي والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين أن للقدرة تعلقين
أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل لعدم تنامي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات
الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحدجانيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية

غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذى العلم من الحيوان فيمكن عدم
العلم مع إمكانه لا نع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وأذن الشرع باطلاقة على القوى
التريضية فالأولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام أن القوة بمعنى يهتدي في الخلق في جميع ما يتعلق
بذاته من العلم والقدرة وغيرهما من الكلام في أنها صفة موجودة متناهية للضعف بها يكال صفاته أو أمر اعتباري

و يؤيد جعله ارجما في القدرة حصر الصفات في البائية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تمة وهو قوله فتدرك ادرا كاتا ما الخ فانه من تمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هو اعلا يراد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالسموع لكن لا ينكشف بالسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان السمع والبصر حالة اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالسموع والبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان معا يرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور من المعتزلة والكرامية والحكماء والاسلاميون والكمي وابوالحسن البصري يجعلونهما نفس العلم لأن العلم بالسمع بالحموس أحدهما تم ٢٧٨ من الآخر ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر

(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادرا كاتا ما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير خاصة ووصول هو اعلا فذكرها للتنبيه على الترادف أو على محجة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم

بالقوة كما هو متعلقانها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على محجة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى يعني انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يراد ما قاله الفاضل الحشي ان كون الماخذ صفة لله تعالى لا يدل على محجة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم محجة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا بأحدى هاتين الصفتين غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومنا يرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما مجليا بشيء ثم أبصرناه أو سمعناه نجذب بالبدية فربا بين الحالتين ولملم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار

تعالى نستجه قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالحموس الغائب بعد (قوله الاحساس واما في كونه على سبيل التوهم فلعلة استطراد ادلا مدخل التوهم في الحموس بل هو ادراك معنى متعلق بالحموس بقى ان المعنى الجزئي المتعلق بالحموس يدركه تعالى بأي صفة ولا يمد أن يقال جعلوه مدر كاصفة يدرك بها ذلك الحموس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فينبذ يكون ذكره قوله لا على سبيل التوهم في موقعه ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك البصر بالباصرة ويجوز ادرا كة بالسامعة الا انه جرى مادته تعالى باقضية ادرا كة عند استعمال الباصرة ففي هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها الحموس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع

بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها فخر زاعن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالسموع والبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيرهما عن الحس ولا يتعيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا أو اما بعد عدمه فستجه اليه

الاقيام السمع والبصر
بالمعنى المصدري
بذاته تعالى واما ان ذلك
القيام مستند الى صفتين
أولى واحدة فلا (قوله)
ولا يلزم من قدمهما
قدم المحسوسات
والبصرات (لا يخفى
ان تعلق علمه تعالى
بالمعلومات أزلى
وتعلق قدرته تعالى
بجوز أن يكون أزليا
وأما تعلق السمع
وبالبصر فليس الا بعد
وجود المسموع
وبالبصر فابوجه قوله
من ان عدم منافاة قدم
العلم لحدوث المعلوم
بنا على حدوث تعلقه
ليس بذلك لانه مبني
على انه يمكن تعلق
العلم بالمعلوم قبل
وجوده الا أن يقال
أراد انه لا يلزم من قدم
العلم بالمعلوم الموجود
باعتباره انه موجود قدم
هذا المعلوم الموجود
لان التعلق حادث
وبين ذلك أن لعلمه
تعالى بالموجود والحادث
تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أزلى وتعلق بعده وهو حادث

ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة)

عند الاشاعة وأولها غيرهم بالعلم بالمسموعات والبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والبصرات فالعلم نوان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا تخدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والنوق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات في السمع (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة

(قوله عند الاشاعة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلام على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالبصرات انتهى كلامه وانما أثبت صفتين زائدين لان القرآن والا حاديت مملوء به مع انه يمكن انصافه تعالى به فلا حاجة الى التاويل (قوله واولها غيرهم الخ) أي فلا سفة للاسلام والكهبي وأبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا لانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالاتك الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات والبصرات تعلقين تعلق أزلى بها ينكشفان انكشافا تاما مشبها بالانكشاف التصلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقله وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا مشبها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالات الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله في غنى فلا يرد ان العلم الخ) لان للعلم به تعلقات ثانيا تحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك باثبات الصفتين المتأخرتين للعلم يلزم ان يقول بالنوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والنوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات متايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السمع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والنوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين المعروفين واعتبرنا بعدم

تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أزلى وتعلق بعده وهو حادث

(قوله واما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بد ذلك كرا الحى الاشارة الى انه لا بد ههما من الحياة لكن لاجبة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة فلا بد من العلم أيضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين وقوله مع ٢٨٠ استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها

وهذا القدر لا يتم بل لابد من أن يضم اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضا حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبتة بل يشبه بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وتكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجهه ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع نية للوقوع وتعيينه للوقوع مرجح وأورد عليه

الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) قل عنه وأيضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخر من منهم كما مرأ غا (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة تالى من شأنها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين أعنى تعلق الفعل والتوك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدوران من يتساوى بل من شأنها التعلق بجانب واحد لانه يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والتوك الذى أثبتته الشيخ الاشعرى ضرورتان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثانى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل مستحقا لا قال لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لا نقول ان الخصوصية مالم تستل الى حد الوجوب لا يكون محصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافيا وقوعه فنفرض وقوعه فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان مرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل قول اذ لم تكن الا ولوية واصله الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود

انه فليكن المرجح العلم مصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاقوات وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويسلسل وأجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهية العقل الخا كقناب المهارب من السبع لا يريد أحد الطرفين المتساويين من كل وجه مرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدين المستويين

من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم) رد الحدوث لجعلها من الصفات اللازمة ورد
العدمية لمداهم صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية لا توصف به ورد كونها أمر اباها ذكر مقتضى
لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها ٢٨١ سلباً أنه يلزم أن يكون الحجر

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة
حادثه قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله

* لا يقال الارادة صفة من شأنها محبة الفعل والترك فصح التخصيص مع استواء النسبة
* لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله
وكون تعلق العلم تابعا للوقوع)

ليس قاعلا بالاختيار
ولأنه كيف تكون
هذه السلوب مرجحة
وهي بالنسبة الى الكل
على السواء لان هذا
الفاعل أثبت المشيئة
فلتكن هي المرجحة
وما ذكره أن ارادة
الله تعالى فعله أنه
ليس بمكره ولا ساء
ولا مغلوب ذهب اليه
التجار ولم يفصل
بين ارادة فعله وفعل
غيره وما ذكره ان
ارادته فعل غيره أنه
أمر مذهب الكمي
وعنده ارادة فعله
العلم بالمصلحة كذا
في المواقف في
ما ذكره مذهب
بمذهب وتجري
ما ذكره في بيان كونها
أمر انه تعلق ارادته

الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة
توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان
المعلول يلزم وجوبه عن العلم بوجود (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن
الاعتراض وحاصله ان اختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى تخصيص آخر
فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلق بصح صدور الفعل وتركه عن
الفاعل من غير احتياج الى تخصيص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح
(قوله لا نأقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من
شأنها محبة الفعل والترك من غير تخصيص بل هو محتج لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين أي
ايجادهم من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى ايجادهم وهو ليس بمحال بل هو واقع فان
المعارض من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث
عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء متساويان من جميع الوجوه والمجانح
اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين
أي وقوع احد هـ من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة
مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي شعلا لا حينئذ يجوز ان
يكون تخصيص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى
الطرفين والاولويات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذا المرجح
الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا
مرجح دون الارادة مشكل على اننا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف

فعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمر اباها لا يدخل تحت قدرته وهذا
الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان يجوز ان لم يصبح منه هذا الاستدلال
من قال الملازم في قوله ولو شاء طوع غير مسلمة عدم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه

تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي
بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة به يتدفع قول الحكماء التابع
هو العلم الاتعمالي لا الفعلي

في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن
هذا الابراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر
مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية والتعلقات أمور اعتبارية لا يجبرى فيها برهان
التطبيق فالسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) أى تحقيق ان العلم غير
الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عنها فلا يخلو اما ان يكون مرجح
احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه وجوده في الخارج وكلاهما
لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمتنع
والواجب فلا يكون مخصصا له وهو الظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع
وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورته
وظل وحاك عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي أو مؤخر عنه وهو الاتعمالي
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بلك
الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع
كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له
وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا أو تصديقا انما يتم في العلم
الخصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين
فعلم الخصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة
الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصوليا أو حضوريا وان دفع أيضا ما قيل أن لا نسلم ان
التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية
المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مفيدة بل زمان المستقبل فلا
يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
لوقوع بمعنى تاخره عنه في الوجود لكنه فرع له بل معنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا
وحكاية عنها وهذا التقدير كاف لعدم كونه مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوي الافهام
بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب هذا المحصل ان هذا مخالف لما تقدم رعدتم من ان
ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (قوله به يتدفع قول الحكماء ما علم) أى بما
ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء

أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره أنه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات

لعمري أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا غلص الايمان وجوده فصل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله أنه ليس بمكره ولا ساء) * ان قلت يلزم منه كون الجاد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات

ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الاعمالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السرير ثم تحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في أوقاتها وانما قلنا أنه يندفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظللا وحكاية عنه فهو باطل وان أضافوا أنه ليس تابع في الوجود الخارجي والحق لا يقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله نعم يردان قال الخ) يعني يردان يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظللا وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة أعمايكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون تخصيصا تاما حتى تكشف تلك حقيقة الحال وسريه المآل (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يردان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بان لا يكون مضطرا في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحدا لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجاد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فينتد يكون معننى كونه تعالى مريدا أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بساء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فينتد يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق لاتفاضة في نفي كون الواجب مريدا أي قاعلا على سبيل التصديق الاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجاد مريدا انه يراه ان هذه السلوب محقق في الجاد ولو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا ان يكون الجاد مريدا

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء
تحقيقه

نم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح خصيصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أراد أن
الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو
شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

وحينئذ جواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب
انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجهاد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كفى مجرد ذلك في حجة
اطلاق المريد على الواجب اصح اطلاقه على الجهاد لتحقيق ما يوجب حجة الاطلاق
فيه ولا يخفى ان جواب المحشى حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لا ناسم تحقيق
ما يوجب حجة الاطلاق في الجهاد لان الموجب له حجة الاطلاق كون الواجب غير مكره
ولا ساه ولا مغلوب لا كون شئ من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله أنه ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد
السؤال بان الجهاد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوية فيلزم أن يكون مريدا
يكون السؤال موجها ويجاب بما أجاب به المحشى وان أورد بان التعريف صادق
على الجهاد فيلزم أن يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ
الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت
عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع
في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله
وان أراد الخ) أى ان أراد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا
ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى
ذاته من غير أن يكون بوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسلب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم)
لان تخلف المارد عن الارادة جائز عندهم لاهم قولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر
وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة
ويقولون تخلف المارد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة
بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراده
الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا وما مورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا

(قوله وعدل عن لفظ الخلق لصيوع استعماه في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى التزريق مع داعي مناسبه للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالركب من الحروف تصريحاً بما أراد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعير عن الصفة الازلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا أنه لما كان بحث الكلام مختص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الازلية هي المعاني الفرائدية المعبر عنها بالالفاظ الفرائدية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل الصائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن مجال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك لان كل من يأمر وينهى ويحجز) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتعني والتزج والقول بان التعني والتزج يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفي الاستفهام أيضاً من دفعه بان القرآن نزل على ٢٨٥ لسان العباد (قوله فيمدل عليه

وعدل عن لفظ الخلق لصيوع استعماه في المخلوق (والتزريق) هو تكوين مخصوص صرح به إشارة الى أن مثل التخليق والتزريق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقة أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من أنها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويحجز مجتهد من نفسه معنى فيمدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم

من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهذا كم أجمعين وقوله عليه السلام ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله

بالعبارة أو الكتابة
أو الإشارة) لا دلالة
على المعنى الذي يجده
التخمين أو الأمر أو
الناهي بالكتابة بل
بعبارة أفادتها
الكتابة (قوله وهي
غير العلم) أى المعنى
الذي يجده المخبر غير
العلم والذي يجده الامر

غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثانى بذكر الامر فلا يرد أن معانير الاخبار بالعلم لا تفيد معانير الكلام مطلقاً للعلم وان معانير الامر للارادة لا تكفى في معانير مطلق الكلام لما لم يذكر ما يدل على المعانير في النهى وهو أن المعنى الموجود في الهى غير الكراهية لانه قد ينهى عملاً لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شىء ولا يريد ان يعاقبه الى اظهار عصيانها اعتماداً على المعرفة بالمقاييس * لا يقال جرى على أن النهى هو طلب الكف قاله الهى أيضاً كالامر في أنه فيه ارادة فصل * لا نقول على هذا يدخل النهى في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه ما فيه تأمل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل على معانير الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة مأخوذة بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا فيفد ليس بشىء علان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القاسم بالنفس في صورة الاخبار اعتماداً مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر ورائه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يحمله التصور الخلقى عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر وراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لا تنكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا فيفد اذ ليس

اثبات الكلام
بالقياس بل بالتواتر
والقصود من بيان
مغايرة الكلام
التفصي للعلم والارادة
أن لا يبقى لنفي ما ثبت
بالتواتر ميل ولا يبق
للعسوى الاضطراب
الى التاويل بحال نعم
ما أورده على ما استدل
على مغايرة الامر
للالارادة من أنه لا أمر
هنا بل صيغة الامر
قط من غير تحقق
حقيقته قوى ويجرى
مشله في الاخبار عما
لا يعلمه من أنه هنا
ليس بمجرد لفظ
الخبر من غير حقيقته
على أنه يريد أنه لولا
أن الامر يستدعي
الارادة كيف يذكر
في ضرب المبهم
بأمره بما لا يريد
لثلاثي يمثل فيقدر لانه
لولا أنه يفهم من مخالفة
أمره أنه مخالف ما هو
يريد لا مندر في
خبره إذ لا وجه
للضرب حين العمل
على وفق ارادته

اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد
(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرة العلم اليقيني
لالعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة
على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم أن هذا المقام محار
الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال للمعنى الذي نجهده من أنفسنا لا يتغير بتغير
المبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير
ذلك تعبيرات عن معنى واحد ولا انكار مكابرة ولا شك أن مدلولات الالفاظ متغايرة
قيل عليه الخ) قائلهم ولا نأزاده الشارح الاخير للمعاني وحاصله ان الدليل انما يدل
على ان المعنى الذي نجهده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق
العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة
ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن
أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على
ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرة
للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد
في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بان الذي يصلح أن يكون مدلولاً
للكلام الاخباري حياها هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان
مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على المحصن لقولهم به وقد يقال
المقصود منها مجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم
والارادة واما اثباته لواجب تعالى فذلك بما قل عن الانبياء عليهم السلام ولا
يجنى ما في الكل اما الاول فلانه ما عاينم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة
وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالتزام غير مقصود منها
بل المقصود اثبات الطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين واما الثالث فلان ما
قل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً
لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل
بثبته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام) قل عنه يجوز
بالجزم والخاء المهمة انتهى فصلى الاول من جزئ الموضوع أجوز جوازاً سلكته
وسرت فيه وعلى الثاني من حار الا بل يجوزها ويحجرها والحوار والخير السوق اللين
(قوله المعنى الذي نجهده) يعنى ان المعنى الذي نجهده في أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد

كن أمر عبده قصد ألاظهار عصيانه وعدم امثاله لا وامره ويسمى هذا كلاما نفسيا
على ما أشار اليه الاخطل بقوله

ان الكلام لى القواد وانما * جعل اللسان على القواد دليلا

فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم أن الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة
البتة ولا يحد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع
عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر (قوله كن أمر عبده الخ)
فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر غرضه عند من يلومه بغيره واعترض عليه بأنه
لا طلب في هذه الصورة كالأرادة فالوجود صفة الامر لا حقيقة

أعني النسبة الالجابية بينهما لا تتغير بغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بغيرها أعني
المدلولات اللفظية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات
تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف
وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتاب بقول الإشارة
أيضا فلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بغيرها فلا
يرد أن يقال ان الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بغير
العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بان مذكوره
انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وأيضا ان الكلام النفسى
مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في
توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم عرسل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي
يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة معناه للعلم وأما انه كلام نفسى أم لا فهو مطلب آخر
أثبتته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد
بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوى الذي يتغير بغير العبارات
والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى
الذى هو غرض التكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعنى الثانية في
الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لما يرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له
التصورات الثلاث ولا يحد ذلك المعنى أعني النسبة الالجابية عند عدم قصد الاخبار
عنه فيكون معاني التصور بما أخير به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يحد في نفسه
تلك النسبة الالجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انقص بالقيام أو نحو ذلك

(قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول لصاحبك نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالتقاط الخيلة المزينة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث اما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يتعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على أنه تعالى متكلم قوله أنه متكلم معمول للاجماع وتواتر ٢٨٨ النقل على سبيل التنازع يشهد به ماسيا في تحقيق الخلاف يستأنون

المستزلة من قوله ودليلا تاما من أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام على أن المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح أيضا في شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن

وقال عمر رضى الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما أر يد أن ذكر ملك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت والحق ان الامر تبين عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أي التي ثبتت منايرتها العلم والارادة فمما سبق لأن أنه يدل على الثبوت والمغايرة مما (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغاير التصديق بما أخبر به أيضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يبعد والثاني ايمان أن أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يبعد المغايرة لطلق العلم وان أريد بعدم تصوره أيضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول أيضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الاجر دلقة الخبر ولعل في قوله تدبر إشارة الى ما ذكرنا من قائله من مطاوع الاذكياء (قوله والحق ان الامر تبين عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تبين عن الحالة التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر أعني النسبة الإيجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شرعية ديننا عليه الصلاة والسلام موقوف على وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته أمان وقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق بكونه فعل الله تعالى لانه

دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبتناه قوله تصديق لا يجمع أمثى على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزات سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سبأ وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا * لا نقول الخصم لا ينكر وجوده ولذا لا يرضى قيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى

فالتفريع ملاحظه
أدلة باقي الصفات
ولك أن تجعله فرعا
لتجميع ما سبق (قوله)
ولما كان في التلاوة
الآخرة زيادة نزاع
وخفاء الخ يستفاد
منه أن الداعي إلى
تفصيل الكلام في
مسئلة الكلام زيادة
النزاع والخفاء وهو
بيد إذا قصد من
التفصيل إثبات
الكلام النفسي
ونقي كونه مخلوقا لا
يرى أنه بين الشارع
كونه غير مخلوق ولم
يكن هناك نزاع
وأبضا المبادر من
إثبات صفة الكلام
إطلاق التكلم أو
الكلم عليه تعالى فنه
فيه أن الاسم هو
التكلم وتكرار
الإشارة إلى التكوين
والإرادة لتفسير
القائل بالتكوين
ثبت الإرادة أيضا
لأن الظاهر أن كلا
منهما يعني عن الآخر
ولا يخفى لطف قوله

صفة الكلام ثبت أن الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام ولما كان في التلاوة الآخرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها وقصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء

موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولتوقع شيء من هذا الأحكام على الشرع لازم الدور فيبين كلامه تدافع ولا بد في التوفيق من التمثل فتأمل

تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك أن خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وأيضا الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الأحكام فلا بد أن يكون المرسل موجودا قادرا على الإرسال عالما بمعناه مختارا مختارا لمن يشاء من عباده وأما توقعه على الكلام فلأن أكثر الأحكام التي جاء به نبينا عليه الصلاة والسلام مأخوذة من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلها وثبوته وقوف على كونه تعالى متكلمًا وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علماء ضروريين بآرائهم وما يتعلق بهما من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها ويصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام لأن الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقعه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كإلا يخفى (قوله فين كلامه تدافع الخ) لأن ما في التلويح يدل على أن الإيمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه مهنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة في إثبات هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام من التلويح لأن الشارع صرح في هذا الكتاب أيضا بأن ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن إثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الخ القادر العليم السميع البصير الثاني المراد وأبضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التمثل الخ) لأحاجة إلى التمثل بل التوفيق بينهما جلي لأن ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال مهنا أن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف

من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أهميتكم بكلام
هو قائم بغية ليس صفة (أولية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من
من جنس الحروف والاصوات)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
الطوبى والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويولون ذلك بإيجاد الكلام وهو عدول عن
الظاهر واللغة

على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكره على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه
السلام لا يجتمع أمي على الضلالة وما را المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه
السلام معروف على ظهور أمر خارق على يد ما على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه
التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمنبئ بالشرع الكلام النفسي
وقال المحشى المدقق في وجه التوفيق ان اللازم من كفى التلويح عدم توقف الايمان
بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكرهنا توقفه على نفس الشرع وفيه
انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كالألحني (قوله وقيامه
يستلزم تلخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره
لكان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه
الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة تلخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق وان ثبوت التكلم له يعضي ثبوت التكلم لقائه تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم إيجاد الكلام والقيام بذاته تعالى هو
الإيجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي وفيه ان
المعتزلة غير قائمين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضا بل اطلاق التكلم والخلق عليه
تعالى عندكم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر المضدي في مسئلة لا
يشق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه
تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وغير القائلين
بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجود الكلام
وحمل المرجع عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضا المختار عندكم ان كلامه
هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقاري التي يستحيل بقاؤها بإيجاد
تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري على ان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تامل

الاشتقاق) وهو
التكلم المستلزم لقيام
الكلام والمعتزلة
يسلمون وجوب
قيام التكلم وينكرون
استلزامه قيام
الكلام فانهم
يجعلون التكلم معنى
إيجاد الكلام في
عالمها ورد عليهم بانه
يختلف اللغة ولا
ضرورة قد عوالبها
ولهم ان الكلام
صنوت كيف
بالاعتماد على الخارج
والصوت كهيئة
تعرض الهواء حين
تخرج من قرع أو قلع
عنيف فليس التكلم
الاحداث الكلام
في الهواء فلا يكون
الكلام قائما بالتكلم
ويكون قيامه بهواء
يكون قيامه بالتكلم
وهما من العوام لعدم
اطلاعهم على حقيقة
الامر (قوله ضرورة
امتناع قيام الحوادث)
الاولى لامتناع
قيام الحوادث لان
الامتناع ليس

(قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها باقتضاء بعض) فالمتقضى حادث لاقتضاءه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد على الحائلة ظاهر وأما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين قبيس للكرامية ولعل انا شارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه ينفي المتقدم عن التأخر فان كون الشيء صفة له تعالى ينفي عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون ٢٩١ الا كذلك والازلية تنفي عن

الوصف بأنه ليس من جنس المحسوف والاصوات فلاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات اذلى هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المستزلة وفي قوله

ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها باقتضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون اقتضاء الحرف الاول يبدى وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أى الكلام (صفة) أى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب القطرة كما فى الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حدا القوة كما فى الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللغوى دون الكلام النفسى

قوله ومع ذلك فهو قديم (هذا قول الحنابلة واما الكرامية فتأثرون بحدوثه

أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذى هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قوله هى عدم مطاوعة

قوله وهو عدول عن الظاهر واللفظة) يعنى ما قاله المستزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر واللفظة فان المتحرك من قام به الحرك كذا من أوجده ولو فى محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم فأنسميه متكلماً وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى أهل الحق (قوله واما الكرامية فتأثرون بحدوثه) أى تأثرون بان الكلام المر كى من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام أقدم عندهم فهو القدرة على الكلام على ما مر قال فى شرح المعاصيد رأيت الكرامية ان بعض الشراؤون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المستظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال فى المواقف فى باب التزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج

الآلات اما بحسب القطرة (الخ) الآفة لا تنحصر فى عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة اما بحسب القطرة أو لما رضى وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضا فطرى فلا تحسن مقابله بعدم المطاوعة بحسب القطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتزيمه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللغوى) يعنى ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللغوى فكلمة على بناءة وليست صلة بالصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة بالصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه

لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا اليان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسى وقوله اذا سكوت وانغرس انما
يتأى فى اللفظ الاول فيه انما يتأى فى اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها أمر ناهى عن ذكر التلاوة ليس
لانحصار الكلام فى الامر واخير والنهى بل على سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبه على ان تكرار الاسماء تعالى
ليس باعتبار تكرار الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة فى الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون
الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والاف ومترده عن الاستعلام وحينئذ يدعى الخمسة لوجود التعجب
والتمنى والترجى ايضا وأشار الشارح بقوله يعنى انها صفة واحدة ملح الى دفع الاستفهام عن قوله والله متكلم بها
بما سبق من السابق لاثبات الصفة وهذا الاثبات الوحده ودفع نوم تكرارها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن
توجيه آخرها انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك ألقى بكمال
التوحيد) لان كمال التوحيد ان لا يكون له سواه مدخل فى تحقق شىء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر
الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الألقى بكمال التوحيد انما توجب نفي تكرار دليل عليه فلا
يستقل بنفى التكرار بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستغل بنفسها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا لدليل
ولا يخفى ان انتفاء الدليل ٢٩٢ على تكرار كل منها فى نفسها لا يوجب وحدة كل منها فى نفسها فالواجب ان

يقال ولا دليل على
تكرار شىء منها ولا
يذهب عليك ان تعدد
صفة الكلام كما
يسوم من الاقسام
المذكورة يتوهم من
تعدد كثرته تعالى
والدفع واحد وهو ان

اذا السكوت والغرس انما يتأى فى اللفظ * قلنا المراد السكوت والاقامة الباطنية
بان لا يريد فى نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى
فكذا ضده اعنى السكوت والغرس (والله تعالى متكلم بها أمر ناهى عن) يعنى انه
صفة واحدة تتكرر الى الامر والنهى واخير باختلاف العلاقات كالمعلم والقدرة
وسائر الصفات فان كلاهما صفة واحدة قديمة والتكرار والحدوث انما هو فى
العلاقات والاضافات لما ان ذلك ألقى بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكرار كل
منها فى نفسها

تعدد الكتب بعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل
وجوده بدونها) اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة فى نفسها متكررة باعتبار العلاقات ذكره ابن سعيد
من الاشاعة حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشىء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها قبالا لزال وأورد
عليها انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بجمع ذلك فى الأنواع الاعتبارية كفى الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل
باعتبار العلق وبهذا ظهران ما قيل ان ما سبق عينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن
التحصيل لان السابق ان التعذر طارىء بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام
فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل وههنا أمثالات الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى
القدرة والعلم وغير ذلك والثانى ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون العلق غير ازال بل يحتمل
مع كون التسميات أزلية بان قال كيف تكون صفة الكلام فى نفسها غير أمر ولا نفسى ولا خير ولا يمكن وجود
العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان مشاهدنا السؤال اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام
اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يجعل الاقسام أنواعا للصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يحصل

البارى

الموجودات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولوجعل التعاقب اذ لا يعرف منه اراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر) فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تنبت وحده بكونه خيرا ما لم يتف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار ٣٩٣ بتعدد العلاقات فلا يحصى

الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذلك في الهسي التزمي لا الاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفتاء طلب الاعزاز وفي النداء طلب الاجابة كان فيما أيضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب

فان قيل هذه أقسام للكلام لا بعقل وجوده بدونها * قلنا انه ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا أقسام أصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والتي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق أن عدم وجوده بدونها انما هو بحسب العلاقات الازلية وهو لا يتنافى وحده الصفة كالم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته

البارئ تعالى اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه أصلا انما التعدد بحسب العلاقات الحادثة بحسب حدوث العلاقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام بنفسه مدلول الكلام اللفظي لزم أن يكون متعددا كتعدد اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى أزلية العلاقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندم بل هو دلالة الامر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الامر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون العلاقات في الازل لا يتنافى أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب العلاقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما كان

على تركها وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال ولا ينبغي أن ما ذكر لولم يحصل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باجماله الصديق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد ولا استزام ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خيرا اذ ما من خيرا الا ويستزم الامر بالمعنى مضمونه والتي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بضر في الكلام المجري قولنا اضرب حصل من تضرب بضرقات

الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة

واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل
وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها
بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخير
بمخلاف الكلام لانه كلام مخصوص وظهيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه
انز يدولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب

هذا الجواب حله لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على
المؤثر الذي هو خلاف الظاهر (قوله واعترض مذهب الحدوث الخ) قل عنه في الحاشية
هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي
ذكره شارح معجراته فلا وجه لارادته اللهم الا ان يراد تأخير السؤال والجواب
وحينئذ رد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور
الفائلين بان تعلقات الكلام ازيلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر
ولانها ولا خير ولا يمكن وجود لمام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه
بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد النوال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث
جعل حدوث الاقسام فما ازال ولو جعل التعلق ازيلياً يعرف منه ايراد السؤال عليه
والجواب عنه بالقابلية ومنشا الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي
لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفس والافعال الاقسام اوتوا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو امر الخ) يعني ان الامر
الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك وغير الخير الذي هو الاعلام عن
وقوع النسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف
في لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف
الكلام) دفع لما عسى أن يقال انما اذا كان الامر من حيث هو متغير للخبر يلزم أن يكون
متغير الكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب
الغات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن تقولوا باقسام الكلام الى الانواع المذكورة في
الازل كلام لمن جملة في الازل خبر او حاصل الدفع انه لا يلزم من متغيره الخبر متغيره
للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا
أن يحصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالامور به وهو لا يخرج عنه كونه ذلك الشخص
لم يخرج عنه كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه خيراً أو نهياً أو استغماً أو نداءً أو نظيره

عملت في عملها
وهكذا وهذا يرجح
يجعل الطلب راجعاً
الى الخير

(قوله فان قيل الامر والهوى بلا مأمور ولا مهي سفه) هذه شبهة المعتزلة على قسم الكلام ومن قوائمه ما ذكره
المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سفه عند عدم مخاطب والجواب
الصحيح عن هذه شبهة أن السفه لا يلزم في الكلام المقتضى دون النفسى ٢٩٥ والكذب المحض لا يقبل

التأويل ووجه كون
الاخبار بطريق
الماضى كذبا محضا أنه
لا زمان قبل زمان
التكلم فينتفى
الاخبار بطريق
الاستقبال أيضا كذبا
محضا ان لا زمان بعد

واستزمام البعض البعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والهوى بلا مأمور ولا
مهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب نفيه الله تعالى
عنه * قلنا ان يحمل كلامه في الازل أمرا ونهيا وخيرا فلا اشكال وان جعلناه قالا مرفى
الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتجسيمه
فيكون وجود المأمور في علم الأمر

(قوله واستزمام البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فيجعل البعض واجعا الى
الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستزمام بين الكل

زمان التكلم أيضا
ان انقضاء التكلم
قصر النظر على
الماضى لقصور
معرفة الماضي وان
يمكن الجواب بان
الامر في الازل
لا يجاب تحصيل
المأمور به في وقت
وجود المأمور به ان
يمكن الجواب بان
الاجاب حين تعق
الامر فليكن الامر
قدما والتعلق حادما
عند وجود المأمور
به أهلية الرجل
بحاج الى تقدير
الابن والله تعالى

ان زيدا من حيث هو عالم بصدق عليه أمر زيد ولا يخرج هذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار ان زيد من جنسية أخرى كجنسية كونه كاتباً والسر
في ذلك ان هذه اضافات مازضة لا تغير داخل في هوته فلا يخرج هذه الاستبارات
عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق
بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلي رد عليه ان هذا لو لم يدل على
كلمة مسمى لفظ زيد ألا يرى أنه يصدق على كثيرين مختلفين بالمدد كزيد من
حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات
التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى أنه ليس بشيء لان الصدق المعبر في مفهوم
الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالمدد ان يكون مقولا في جواب ما هو معنى انه لو
مثل عنها ما هي وضع ذلك الكلى جوابا عنه لان يكون محولا عليها ولا شك انه لو سئل
أز زيد الكاتب والعالم والدائم والثائم ما هو فقال في جوابه انه انسان لان زيدا يدعى ما بين
في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والازم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة
وذلك بدس البطلان (قوله ولو سلم فيجعل البعض الخ) أي ولو سلم أن الاستزمام
يوجب الاتحاد فيجعل الامر والهوى والاستفهام والتداء واجعا الى الخير ليس أولى من
عكسه ان لا شك في وجود وقوع الاستزمام بين الكل اذ ما من خيرا ولا يستزمام الامر
بالعلم بمضمونه والهوى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كالا يخفى وهذا ظاهر فساد
ما قاله الفاضل الجلي ان استزمام الاخبار للانشاء غير بين ولا بين ولو ادعى مجرد

الماثور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو أولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود
الامر وقوله بدارك الابن فليس في أمر قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لأمره قبل
الاناقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لا امتناع قيام الحادث بذاته لا قدس والمراد بالاتصاف

بالازمنة لا تنصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه) بمعنى
بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبها على إطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لو لا إطلاقه على
الكلام النفسي لم يصح ٢٩٦ نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع

كلام الله التنبيه على
التزاد ويستفاد
من قوله وعقب القرآن
بكلام الله الخ أنه
جميعهما لأن نفي
الحدوث عن القرآن
ينبغي أن يكون
بالتعمير عنه بالكلام
لا بالقرآن ولا بخفى
أن ما ذكره تكلف
اذا يكن في التنبيه على
الإطلاق على القرآن
أن يقول ويطبق
القرآن على الكلام
النفسي ولا وجه
لأثبات عدم الحدوث
لهذا الغرض ونحن
نقول بعد اثبات
صفة الكلام
الازلية أثبت أن
القرآن غير مخلوق الا
أنه عقبه بكلام الله
لما ذكره المشايخ أو
قصدا على جرى
الكلام على وفق
الحديث أو قول نبيه

كما اذا قدر الرجل ابتاله قامه بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة
الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة
الى الله تعالى لتزويده عن الزمان كما أن علمه أزلى لا يتغير بتغير الأزمان ولما صرح بازلية
الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم
كما يطلق على النظم المتلواخات فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب
القرآن بكلام الله لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق

(قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزم على الطلب وأما حقيقته فلا شك
في كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلا وأنه قطعى
البطالان

الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد قال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي
يحصل بتصرف في الكلام المحمى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على
ما بين في الصرف فيكون المحمى أصلا في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خير بأن هذا
ظن لا يفيد الجزم على أن الرجوع في اللفظي أيضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بان فيه
الخ) أى أن المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وأمره شيء هو العزم على الطلب
وتخيله وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو حال لأن وجود
الطلب بدون من طلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه ما يكون محالا
اذا طلب منه أن ياتى بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب منه أن ياتى به بدو وجوده فلا قيل
والحق أن نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاثبات حال الوجود على اشكال
اذا المعدوم ليس شيء فهو غير قائم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات
حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ)
يعنى ان ما ذكره من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى أن لا يأمرنا
النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا عن شيء بل عزم على الأمر والهوى بالنسبة اليانا وه

على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو أشار الى دفع ما يكاد يتمسك به
الحاجة لقدم الكلام من إجماع الاشاعرة على أن القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي
ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه
فيه على عكس كلام الله * قلت وأيضا القرآن يشتمل بالقرعة المتصلة باللفظ دون المعنى

(قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطبيي نقل عن الصماني ان هذا الحديث
 موضوع والمراد بالقرينة الاشاعة والمعتزلة القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لا ييس فيه تنصيص بمحل
 الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق ٢٩٧ القرآن يناسب كلام المعتزلة

والمناسب بكلام
الاشاعة مسألة عدم
خلق القرآن والدليل
يسبق مرئنا بجوعايل
يسبق في موضع أنه
ثبت بالاجماع وتواتر
بالنقل أنه تمكلم
ولا معنى له سوى
أنه متصف بالكلام
وفي موضع آخر أنه
يتمتع قيام الحوادث
بهذا ولهذا لم
يكف بقوله ما مر
(قوله من أن
التأليف) معنى من
الحروف فإنه
مطلق التركيب
الجامع التتالي في
النطق كيف اتفق
والنظم بين الجمل
والكلمات لانه
ترتيب الكلمات
والجمل متناسبة
الدلالات متناسبة
المعاني وهذا ما
يكون بالنسبة

لئلا يسبق الى التهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه
الحنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبها على اتحادهما
وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصها
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فبين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق
ولهذا ترجح المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفس وقيمه والافتحن لا قول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
بحدوث كلام نفسى ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات
الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وبتتبع قيام التقضى الحادث
بذاته تعالى فتعين النفسى القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات
المخلوق وسماة الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتتريل وكونه نورا

* لانقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعذور (قوله) لتلايسق الى التهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على التوارد

قطعي البطلان ضرور قان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف بولدالي يوم
القيامة ولنا واجب الامثال واختصاص خطابنا بهل عصره وثبوت الحكم فيمن
عدم بطريق القياس بعيد جدا (قوله فاقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان
خطابه عليه السلام الحاضرين بالقصد والراحة ولغايبين بالتبجح والضمن
والخطاب للمعدم ضمنا وتبعائيس فيها (قوله فان القرآن الخ) يعني ان اطلاق
لفظ القرآن شامع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف
كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركين اللفظي والنقسي لكن المتبادر منه
ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفس وقيل في وجهه سبق ذهن من القرآن الى هذا
المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعقبة باللفظ دون المعنى (قوله وايضا فيه تنبيه على
الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان

إلى الكلمات والجل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادنا والارتفاع والتزليل بوجوب الانتقال من مكان عال الى ما قبل والمكان حادث وكونه مرييا بوجوب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا بوجوب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال

حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموما حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس بجمع الاجزاء بل جزء منه متقضى وجزء مسبوق المتقضى ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا يكون من سمات الحدوث لو كانت ٢٩٨ صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فاعلم (قوله لايجاد

الحروف والاصوات في عظامها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل والظاهر أن الضمير راجع الى المحال والسو ح المحفوظ يعني أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا لتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للتطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

مسموما فصيحاً معجزاً الى غير ذلك قائماً يقوم حجة على الخاتبة لا علينا لاننا قالون حدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها ولا اصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً

(قوله وأنت خير بان المتحرك الخ) يعني أن قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام انشئ فلا ضرورة في المدول فقوله والا لصح اتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن قائم حينئذ يكون متحداً معي في المفهوم وأورد توضيحه لا يدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى (قوله وقد ثبت الكلام النفس الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل خالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك قائم لو حمل التكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفس الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى المدول عن الظاهر وحمل التكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الابداح صحيح وانما يطلق عليه تعالى لانه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يومهم الفساد اطلاقه وقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى

التكليف في الهواء واطلاق التكلم عند التحقيق معنى يحصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق يوم قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق التكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الايض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم من فئات ومثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العبد داخلين لافعالهم والافضل عرض مخلوق له تعالى عند الشاعرة والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الايض بهذا المعنى اتصاف

نحالي بالياض بل بإيجاده (قوله من أقوى شبه المعزلة الخ) كانه أثار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى وأقوى شبه المعزلة وفي قوله انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نزل اليه نظر لان أبا حنيفة وأتباعه منا على أن القرآن اسم لما نزل اليه انما ين دعى المصاحف تواتر اسوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فامل ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على أن القرآن منقول اليه من دعى المصاحف تواترا وهذا يستلزم أموراً يتنم على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أولسكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو ملغ اما يمنع الاستزام ان جعل كونه مكتوباً فى المصاحف حقيقة واما منع بطلان التالى ان جعل محازاً * فان ٢٩٩ قلت مدار الجواب على ان

كونه مكتوباً فى المصاحف محاز ولا اشارة اليه فكيف يكونه اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز فى وصفه بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب فى مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حاوية

ومن أقوى شبه المعزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نزل اليه من دعى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوباً فى المصاحف مقرواً بالاسم مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث فالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) أى بالشكل الكتابى وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) أى باللفاظ المخيلة (مقروء بالسنة) بالحروف المقوطة المسموعة (مسموعاً بآذاننا) بذلك أيضاً (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالاً فى المصاحف ولا فى القلوب والاسم والاذان بل هو معنى قدّم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما قال النار جوهراً محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرقة وتحقيقه أن للشيء وجوداً فى الاعيان ووجوداً فى الازهان ووجوداً فى العبارة ووجوداً فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الازهان وهو على ما فى الاعيان تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وأبيض ومتحرك ومتحيز ومتحيز الى غير ذلك ولا شك أنه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى أنه لا يصح أن يقال لن أننى الحجر وأوجد الحجر كفيه على ما هو رأى المعزلة ان ذلك

من المستكن فى غير مخلوق وقوله محفوظ فى قلوبنا أى بالفاظ مخيلة الاولى أى بصدور ذهنية ليلام التحقيق الذى سينكره من الوجودات الاربعه ان ليس وجود الشيء فى الذهن باللفظ الخيل ونفى الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة بقول السماع والرافعة فى النفي والاثبات فان الكل منى حقيقة مثبت بمجاز انما هو منه البيان من الفرق لا وثوق عليه (قوله وتحقيقه ان الشيء موجود فى الاعيان) يريد بالشيء الموجود فى الخارج لا نكار الوجود الذهنى فلذا صرح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلى ولا يتأف فيه قوله وجود فى الازهان لانه وجود مجازى كخو معن من نكر الوجود الذهنى ووجود حقيق كالوجود فى الاعيان عند الحكم وشرزمة المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء موجود فى الاعيان ليس كقوله وجود فى الازهان فان وجود فى الاعيان واحده من الاعيان سمي الموجود الخارجى عينا لا مخبر الموجودات كما قال لاشراف الناس أعيانها

والوجود في الازهان معاً محض ومفهوم من الازهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ممتزجة عن الاغيار
بينها كما ان الوجود يميز عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط ايها باليان (قوله في
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا اذا تدلى على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف
الكلام النفسي بهذه الامور ٣٠٠ مجازي فكلاما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد

الحقيقة الموجودة
في الخارج بحيث
يوصف كذلك
بما هو من لوازم
الحداث يرد بها
الالفاظ المنطوقة
وبهذا التحقيق عرف
جواب آخر عن
الشبهة المذكورة
وهو ان المتفق بيننا ان
القرآن بمعنى اللفظ
اسم لما قلنا بين
دفعي المصاحف
تواتر وهذا اندفع
ما اورد انه اشبه
جواب المصنف
عند الشارح بجواب
آخر فانه يجاب عن
الشبهة تارة بان
الوصف بهذه الامور
مجاز وهذا جواب
المصنف وتارة بان
الموصوف بها القرآن
بمعنى اللفظ وهذا
ما ذكره الشارح ولا
يعد ان يقال المراد

في حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة
الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والحداث يرد به
الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا
حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث من القرآن
(قوله يرد به الالفاظ المنطوقة الخ) يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب
المصنف

الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا
وصف بما هو من لوازم القديم يرد به حقيقة الوجود واذا وصف بما هو من لوازم
الحداث يرد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على
المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يرد به النفسي واذا وصف
بما هو من لوازم الحداث يرد به اللفظي أو الخيل أو الاشكال و يرد عليه ان القصور تحقيق
جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب
المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي وصف بكونه
مكتوباً ومقرراً ومسموعاً ومحفوظاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والنه في
أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي
جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقر وعومسوموع ومحفوظ باعتبار
وجوداته الارضية وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي
الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه
يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يرد به حقيقة
الموجودة ان الملاحظ في هذه الصور قد اتى بالوجود في الخارج من غير ملاحظة أمر
يدل عليه انه من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من
لوازم الحداث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لملازمة
الدال على المدلولية فلي هذا معنى قوله يرد به الالفاظ المنطوقة يرد به حقيقة من حيث

تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فانه قصد الى جواب آخر ووصفه بأنه
التحقيق دون ما ذكره المصنف بناء على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازاً كان
الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يعد ان يذكر في تحقيق جواب
المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما ل وصف شيء بشيء مجازاً ووصف شيء بآخر بحقيقة

ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فاقول (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام وتوجيه ان عدم مخم عنه لانه ليس الدليل وبختمهم عن الدليل لانهم لا يتبنونمو ينكرونه ولا يخفى ان التعريف ساذ كر فرع الجمل ٣٠١ اسم اللفظ فالاولى تقديم الجمل على التعريف وان

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمتكوب في المصاحف المتقول بالتواتر وجملوه اسم اللفظ والمعنى جميعا أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله

والتفصيل أنه لما عسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أوجب عنه تارة بان وصفه بالكتابة بجاز من باب وصف للدلول بصفة الدال وأخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فقامل

يلاحظ معه الالتاظ المنطوقة أو الخيلة أو الاشكال المتوشة فينفذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال القائل الخفى هذا إنما يدلو كان معنى قوله الشارح وتحقيقه بتحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك أنه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلامعنى لا يراد قوله ان للشيء وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن قول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى حيث يوصف بهما هو من لوازم القديم يراى به الخ والله دمر من فسر قوله وتحقيقه أى تحقيق جواب المصنف لا بتحقيق جواب آخر تامل فى هذا المقام فان من مزايا الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما عسكت الخ) يسنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما عسكوا بان القرآن متصف بالادوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا أوجب عنه تارة بان وصفه بالادوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم

مذهب أبى حنيفة الا أنهم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة قوله هذا جواز القراءة القارسية هذا فانه يدل على ان كلام النظم والمعنى ركن أزم وفى قوله لا مجرد المعنى مساعده والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجمله عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مساعده وقوله وأما الكلام القديم الخ على تعديل لجعل القراءة واللفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولا كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجنبى الآن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام

بيات الحدوث وجوب حمله على اللفظ لا على ما قدمناه (قوله معنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه
 يشعر هذا بأن الشيخ لا يشعر بالاحتياج إلى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لا مع جواز سماع كلام الله لا يسمع
 للمشرك وليس الأمر بالجمع المشترك إلى أن يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام
 الله تعالى إلى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملاك اختص باسم الكلم) أي كلم الله قاذ
 كلمك الذي يكمنك على ما في الصحاح وعلى مذهب الأشعرى إطلاق الكلم على ظاهره وإنما الحاجة إلى
 هذا الوجه أو إلى ما قبل من ٣٠٢ انخص باسم الكلم لما سمع صوتاً لا على كلام الله تعالى

من جميع الجهات على
 خلاف المتأخر فكانه
 سمعه من الله الذي
 سخر كل جهة وتوجه
 عنها على مذهب
 الاستاذ ومن وافقه
 من الشيخ أبي
 منصور ومن تابعه
 (قوله قاذ قاذ لو كان
 كلام الله تعالى
 حقيقة في المعنى القديم
 مجازاً في النظم المؤلف
 الخ) يعني ما يدل
 عليه ما ذكر في توجيه
 حتى يسمع كلام الله
 على مذهب الاستاذ
 من أن كلام الله
 محمول على التجوز
 وإطلاق كلام الله
 تعالى على الصوت
 القابل عليه مجازاً

فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان
 فموسى عليه السلام سمع صوتاً لا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة
 الكتب والملاك خص باسم الكلم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في
 المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح فيه عنه أن يقال ليس النظم المنزل المعجز
 الفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاحتجاج على خلافه وأيضاً المعجز المتحدى
 به هو كلام الله تعالى حقيقة مع النظم بان ذلك إنما يصور في النظم المؤلف الفصل إلى
 السور إذ لا معنى لمعارضه الصفة القديمة بقلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك
 بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظ الحادث
 المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات
 المخلوقين فلا يصح التي أصلاً ولا يكون الاحتجاج والتحدى إلا في كلام الله تعالى
 (قوله خص باسم الكلم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف
 المتأخر

حدوده بل هو مجاز غفلي من قيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى
 من فلان وقرأه في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف
 وأجيب عنه بآخرة بأن الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا
 وإنما القديم هو النفس وهو غير متصف بهذه الأوصاف والقرآن يطلق عليه ما ما
 بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح قوله حيث يوصف الخ (قوله
 وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص

كان حاصلاً صح فيه عندنا علامة المجاز صحة في
 المعنى الحقيقي لانتظ عن المجازي فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل
 الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق
 والتحقيق اشتراط كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا ينبغي أن نعمل تقدير الاشتراك أيضاً بهجه أنه ينبغي أن يصح
 أن يقال ليس النظم المنزل المعجز الفصل إلى السور كلام الله لا يصح في أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر
 إذ أنبأنا لأن يقال يصح في المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير احتجالي نصيب من على التأويل

بالمعنى بخلاف المشترك ما لا يصح فيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أو رد عليه ان هذا يقتضي أن يكون متقولا في اللفظ مهورا في المعنى لا مشتركا وأجيب بان لا يكتفى في الثقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهورا وفيه ان لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع اسلاقة بمتنضيه فالجواب انهم ردان الوضع للعلاقة كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته دلالة على الكلام النفسى (قوله وذهب بعض المحققين) في شرح المواقب * اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في الخاتمة ومعه صولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالتحقق والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاحباب ٣٠٣ ان المراد منه مدلول اللفظ

وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فالتامى كلاما مجازا للدلالة على ما هو حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم كتمان أنكر كلامية ما بين دفقى

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤتى بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك (قوله أعماه باعتبار دلالة) قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه متقولا لا مشتركا ويكون أيضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل موسى عليه السلام بالكليم أنه لم يسمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المتأدخص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوته الا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وأما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جاز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لان سماع كلامه الاثرى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف ومجوزون لتعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعنى ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي اسلاقة دلالة عليه

المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقر وموافق كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا كما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالاسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب أعماه في اللفظ بسبب عدم مساعدة الالة فاللفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوده دون حدوث للفظ جمان الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا محابنا الا انه مد التامل يعرف حقيقته كلامه وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشمرساني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة

انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا تراخ لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض
المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر
الصفات ومراد من ان القرآن

وجوابه ان النقل هو المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه

واعتماد العلاقة يشتر بكونه متقولا لا مشتر كالان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا
ولم يخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي
التقديم واللفظي الحادث ويلزم أيضا أن يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه
أعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز
في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل
لان لو كان مجازا في النفسي لصح فيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى
وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني ان النقل المعبر في المنقول هو حجر المعنى
الاول وتر كحقي لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الاول
مهجورا فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا للاشتراك لمعينين بينهما علاقة مع عدم
النقل والمهجور كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق
الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا متقولا وانما قلنا النقل المعبر في
المنقول لان في المجاز أيضا نقل لكون مع عدم حجر المعنى الاول قال الفاضل الجلي رد
عليه اننا نسلم ان المهجور معتبر في النقل بل المتعريفه كما حققه الشارح في التهذيب هو
اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل ف مشترك
والا فان اشتهر في الثاني فنقول ينسب الى الناقل والاختصاصية ومجازاته كلامه اقول
المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر
شارحه كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم أن يكون اللفظ الذي اشتهر
في المعنى المجازي متقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان يخلل بينهما
نقل فهو مشترك وان لم يخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فربما يخلل فان كان لمناسبة فان حجر المعنى
الاول فنقول والافق الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضا في شرح المطالع وان كان
معنى اللفظ متعددا اما ان يخلل بينهما قل أولا فان لم يخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان
حجر الوضع الاول يسمى متقولا شرعا أو عرفيا أو اصطلاحيا على اختلاف الناقليين وان

تقتضي ان كان اسما
لذلك الشخص
القائم بذاته تعالى يلزم
أيضا أن لا يكون
المقروء والغفوف
كلامه تعالى بل مثله
وان كان اسما للنوع
القائم يلزم أن يكون
كلام الله في الشخص
القائم به مجازا وضح
أن يوصف بالحدوث
لحدوثه في ضمن
أكثر الافراد وانه
انما يمكن اللفظ مترتب
الاجزاء في نفسه
كيف يفرق بين ملح
ولحم في نفسه ومنها
ما يمكن أن يقال انه
على هذا التحقيق
أيضا يلزم أن لا يكون
التعدي مع كلام الله
تعالى لان مدار
البلاغة على أمور
تقتضي ترتيب الاجزاء
من التقديم والتأخير
ويمكن دفع الجميع
بان اختيار هذا
التحقيق لانه أقرب
الى الاحكام الظاهرية
لانه لا يبيح عليه
شيء ولا شبهة في

كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي
على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة الحانة

وقد يجب أن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون متوقفا

للمعنى الأول يسمى بالنسبة إلى المعنى الأول حقيقة وإلى الثاني مجازا وكتب القوم
ملوحقين هذا اليلان لا حاجة إلى النقل والبيان قال ولوسلم فنقول هذا لا يتأني إلا
كونه متوقفا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لأن لزوم الحال لا يكون
مخصوصا بكونه متوقفا بل مع كونه مجازا في المعنى الأول يلزم الحال أيضا كما تقرر
في السؤال ولا خفاء في أن المعنى الأول الأصلي غير معتبر في المجاز بل عدم المعنى
معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في
المعنى الثاني واعتبار الوضع الثاني كونه مجازا لا وضع في المجاز لا نأشوق لتحقيق نوع
وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الأول مع عدم ترك
الأول لا ينبغي كونه مجازا بالنسبة إلى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة إلى المعنى الأول ولفظ
الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المنسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام
كذلك على تقرير الشارح ممنوع إذ معنى قونه ووضعه لذلك باعتبار دلالة تعيين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ للعلاقة الدالية والمدولية ولا شك أنه وضع شخصي لكون
كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والابيق فرق بينه
و بين الحقيقة بل المحقق فيه الوضع النوعي بمعنى أن الواضع وضع مثلاً به مجوز إطلاق
لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على المزموم إذا وجبا لفرائز رشك
إلى ذلك تابع كتب المعاني والأصول قال الفاضل المحشي والحسب أن اعتبار العلاقة
يقتضي كونه متوقفا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تمعذر الإطلاع على
أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبر والأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها
فجعلوا الأول متوقفا والثاني من غير المرجح لعدم العلاقة وفي المتقول وجود
العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء أن اقتضاء العلاقة كونه متوقفا مشهورا افتراء محض
ليس في الكتب المشهورة ثابته من ذلك وما نقل من التلويح إنما يدل على أن وجود
العلاقة معتبر في المتقول وعدم وجودها معتبر في المرجح وأما أن وجودها يستلزم كونه
متوقفا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي متوقفا لتحقيق العلاقة فيه كالأجنبي تأمل في هذا المقام فإنه قد خبط
فيه أولوا الإلهام (قوله وقد يجب أن اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجب عن الاعتراض
المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر في المتقول على ما هو مقتضى النقل وبمجرد اعتبار
العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الأول حتى يكون لفظ

اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كإزعت الحناطة من قدم العظم المؤلف
المرتب الاجزاء فانه يدعى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التفظ بالسین من بسم الله الا بعد
التفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ التام بنفس

وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لاضرورة في التزامه (قوله اسم
اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه أن كلام الله ان كان اسم ذلك الشخص
القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان
ما يقرؤه كل واحد منها هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان
اسما لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح
فيه عنه حقيقة وان جعل من قيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم أن
يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة

الكلام مجزائي اللفظي لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما
معالفا واحدا فيكون مشتركا مقولا كما لا يخفى (قوله فيه ان اثبات
عدم ترتيب الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان المقترض لما
كان مانعا ثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم
مشارك الخ كان الجيب بقوله وقد يحجب مبتدأ للاشتراك فلا بد من اثبات عدم ترتيب
الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه
خرط القنادل لاضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكفي فيه وبما حذرنا
لك اندفع ما قال القاضى المحشى ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك في كفيه الجواز
ولا حاجة الى التزام اثباته تامل (قوله رد عليه ان كلام الخ) يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ
والمعنى أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه بل ما أنزل على
النبي عليه السلام كلاما ضروريا أنه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص
بتشخص الخ وأنه باطل للقطع بان ما قرؤه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام
المتحدى به بقدر سورة حتى يكفر منكركونه كلامه تعالى وان اراد به أنه اسم للنوع
القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية الخ يلزم أن يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه
استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح في
كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس باسمه وظاهر
البيان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته
وكونه فردا من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص

ليس مرتب الاجزاء في نفسه قائما بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المفروقه قديم والقراءة حادثه وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع بحزمه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة وهذا أصل كلامهم وهو جيد لمن تغفل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف عن الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض

ولا يخلص الابان بجعل مشترك بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه)

وفيه بحث لانه ان أراد بجملة التي نفى صدق النوع عليه فزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان أراد أنه يصح نفى كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث عالمها أجمع ما عناه لا يقول بحدوثه أصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة المعارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثه سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحضى من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراد الله بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الابان بجعل الخ) أى لا يخلص عن هذا الاعتراض الابان بجعل لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحقيقه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلا وأبدا وانما الحادث الجزئيات المشخصة بشخصات الاحوال الحادثة قل عنه بل لا يخلص عنه الابان بجعل مشترك بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم أن يكون

ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتبة في خياله بحيث اذا التفث اليها كان كلاما
مؤلفا من اللفاظ مخيلة أو قهوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين)
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق واليجاد والاحداث والاختراع
بشكل الفرق حيث يبين قيام مع وملع ونظائرهما اذ لفرق الا بترتب الاجزاء

النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس
كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم أن يكون اطلاق الكلام على
ما قرؤه كل واحدنا بخصوصه مجازا فيصح فيه عند ذلك باطل بالاجماع وأيضا يلزم
أن بوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه
السلام قال بعض الفضلاء فالخلص اختيار الشق الاول وما قرؤه كل واحدنا كان
بالذات هو ما فهم بذاته تعالى وان كان يفاير به اعتبارا تعلق قراء تابه وفيه تأمل (قوله)
يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون الصحدي مع كلام الله تعالى ضرورة
أن مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير وأوجب بان
غرضه ليس في الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف
عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا
الكلمات كلاما ووجود اللفاظ المرتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقا بطرق
جرى العادة لعدم مساعدا لآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ
القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور
في الجسمانيات دون المجردات والالزام انقسامها ألا يرى ان الصورة القائمة بالنفس
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتاليف
يصح في الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجواب بان
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما قرؤه كل واحد
منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب
الوضعي أو الترتيب الذي لا شعوره وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتيب
الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حصل تخفيف
أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية أو انما التعدد والتميز

(قوله ولا من)
الاشكال المرتبة
الدالة عليه لا يحصل
التركيب للتلفظ من
الاشكال بل المركب
من الاشكال الخط
وليس قيام صورة
الحروف بنفس
الحافظ بحيث اذا
التفت اليها كان
كلاما مؤلفا من قهوش
مرتبة قياما للكلام
بنفس الحافظ
(قوله والاختراع)

ومحذور ذلك من الابداع والصنع بل التزويق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكم فانهما بلا مدّة فهما غير مسوقين بالعدم والابداع من بدخصوص فانه يشترط فيه انشاء المادة ايضا فهو يخص المحررات ولم يتم استرق الحكم بممكن غير مادي وغير زمني صار اعنده مساو بين للاحداث والتفسير باخراج المدوم من عدم الى الوجود معنى على ارادة مبدأ الاخراج لا القوم الاضا في الاعتباري (قوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون لمخير بعد خبر عدم القادة فهو تاء كيد باللفظ المرادف ٣٠٩ لكنه لم يثبت في اللفظ في غير

الضائر وفي بعض النسخ فيكون فهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد خالق كل شيء وأما انه خالق لواحد أو لغيره أقوال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا يوفق عليه بل ليس فيسه

ومحذور ذلك وفسر باخراج المدوم من عدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذا للاشتقاق وصفه قائم به (أزيله) لوجوه الاول أنه يتنوع قيام الحوادث بذاته تعالى باسم الثاني أنه موصوف ذاته في كلامه الارضي بأنه خالق

(قوله وفسر باخراج المدوم) لم يرد به المعنى الاضا في بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها تدل على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يتنوع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجيء

اتحاد الدليلان

بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارة بان كلامه صفة حقيقة بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقة بسيطة مما لا يقل ولا يتصور رحمة (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضا في الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزيله اذ هو نسبة بينهما لا يحقق الا بتحقيقهما فيكون حادثة البتة لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر العبارات من الابداع والاحداث والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزويق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم أن يكون الصانع محلا للحوادث انما

العقل بل الوهم البارز في معرض العقل عليك بالفرق بين اطلاق العقل والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوفقك الا بالاس في مضيق التردد في اطلاق العقل والنقل لظنة ان الاختلاف في انه خالق لجميع العالم ينافي ذلك الاطلاق وقوله لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر في الاطلاق على حجة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لا انه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على حجة الاطلاق بل هو أمر مقول من اللغة (قوله الاول) انه يتنوع قيام الحوادث بذاته تعالى باسم من أمه لوقام الحادث بالقديم لزم قديم الحادث أو حدوث القديم ولزم الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزيله بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينهما بين الوجه الرابع الا انه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبدية (قوله

فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب ينشأ من سابق ان الاختيار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى واردة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من جعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه موصوف ذاته في كلامه الازلي بانصاف لم يزل خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من الفرائض ان كونه مقصودا أظهر وعدم تادية المجاز الى اثبات قدم يرجحه على الحقيقة لما ذكره الله اذ الاصل وحدة القديم ٣١٠ فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب أن ينبه عليه أن أزيله

الخلق انما ندفع
الكذب ان تكون
صفة موجودة
ويكون تعلقها حادثا
فلا يلزم من قيامها
بذاته وجود المخلوق
في الازل لانه فرع
التعلق فلا يلزم كذب
الوصف بناء على
عدم المخلوق لان
صدق الوصف
لا يتوقف على التعلق
بخلاف ما اذا كان
الحق مفهوما مضافا
فانه لا يتحقق بدون
تحقق المخلوق فيظهر
عليك ان بناء هذا
الدليل ايضا على كون
التكوين صفة
موجودة اذ لا يمكن
الحقيقة باعتبار اضافة

فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراف الثالث أنه لو كان حادثا فاما يتكون آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد وما يبدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع أنه لو حدث لحادث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كاذبه اليه أبو الهذيل

وجوابه أنه مردود بان صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه أن لزوم الجواز الشرعي يمتنع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلوما مع أنه (قوله فاما يتكون آخر فيلزم التسلسل)

يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كاذبه اليه أبو الهذيل من أن يتكون كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه عما سيحجى في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتخذ الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان تمام هذا الدليل وانقاذ المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع المذكور ولم يتحدد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة

لان

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة

القديم لانها التي يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تصور بدونه فن قال الحكم بناء على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تنقيب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة يقال لماء لعب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون الله ودون السوء على انه لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لان السوء وأما ما أورد عليه من أن لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز الشرعي

ممنوع يمكن دفعه بأنه
أريد أنه يلزم جواز
اطلاق الاعراض
في الجملة أعنى على
مذهب من لا يقول
بالوقوف مع ان
الاطلاق باطل عند
الكل (قوله من ان
تكوين كل جسم
قائم به) دون تكوين
العرض فإنه لا يقوم
بالمرض لا متناع
قيام المرض
بالمرض بل تكوين
المرض أيضا قائم
بالجسم فالواضح أن
يقال تكوين كل
جسم واعراضه قائم
به ولا يخفى أنه على هذا
أيضا لا يكون من
صفاته تعالى تكوين
ولا تزداد الصفات
على السبعة وكما يلزم
كون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه يلزم
تقدم الجسم على
التكوين اذ التكوين
الموجود لا يقوم
بالمدموم فلا يحتاج
الحادث في وجوده
الى التكوين

من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكونا لنفسه ولا يخفاق
استحالة

يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا
الى ماله وعليه ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصرف به الباري تعالى أزلا تعالى
بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده

لان الجواز اثر عي موقوف على عدم ايهام بالايق بكمائه كما هو رأى المستزلة
والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلهما مقفودان في مشتقات
الاعراض المقدورة تعالى وان أراد الجواز النفي فاللازمة مسلمة لكن بطلان
اللازم ممنوع لا بدلائبه من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على
ما ذكره المحقق في السابق ولا شك أنه لا يصح اطلاق الاسود لثقة على القادر على السواد
فانه لا يقال للرجل الذي يدر على صبيغ السواد والحمرة أنه أسود وأحمر مع أنه يصدق
عليه أنه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني اننا لنسلم أنه لو كان التكوين
خادما لكان اماما مكونا بكون آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكونا
بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا
تكوين ويرد عليه أنه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التاثير
عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه أنه ليس في الخارج الا
المكون أو التكوين وأما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج بتمتاز
عنه بحسب الوجود الخارج فلا يحتاج الى تكوين آخر لا معنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التاثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى
ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما يتقنه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين
الخ) يعني لا نسلم أنه لو كان التكوين خادما لا يحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير
التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى به بقيامه
به تعالى متعلقا أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات
الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سابقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان
وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بحاطها على ما قالوا من ان الحيل مقوم لها وان
وجودها في نفسها وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات
من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنته في الزمان

ومبنى هذه الادلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والحقوق من المتكلمين
على أنهم من الاضافات والاعبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل
شيء ومعه وبدءه ومذكور بالاستئنا ومعبودا لنا ويمتتنا ويمجدنا ونحو ذلك

فاحفظه فانه يتعمك في مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ماعدا الدليل
الثاني أو مبنى الامر على التغليب

فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه
مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشى المدقق فيه
انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوونا
يكون الموجوده نفس التكوين أيضا مكوونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق
بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سق انثى على نفسه وهو محال وأيضا لو كان وجود
التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات
البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان
اللازم هو أن يكون التكوين قائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على
وجوده تقديما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين
والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه
بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته ولا تسد باب
انبات الصانع تامل فانه كلام لاشبهه فيه نعم يرد عليه أنه تعالى لم يأت بـ (لو) ان قيام الاعراض
مقدم على وجودها بالذات وعقله لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقب
وقال انه ليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم والقاض المحشى
بحث بالتدريج يظهر جوابه عما قرره ذلك باختيار الشق الثاني بأدنى تامل فلا نصح
به بخافة الاطاب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قدما على امتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر شيئا قلت هذا رجوع الى الدليل الأول ولا شك في
تماميته نعم الكلام في تعمية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله
المالك العلام (قوله فاحفظه فانه يتعمك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في
قدم الارادة والقدرة بهما لو وجدنا قوما بإرادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما
فيلزم الاعجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل (قوله كأنه أراد ماعدا الخ)
يعنى أراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على
الحقيقة أو أراد الجميع وببنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون

(قوله والحاصل في الازل هو مبدأ الخلق) فان قلت فماد الكلام في تسميته في الازل خالفاً لولم يثبت له الخلق
 لكن بما زامن غير تعذر الحقيقة . قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة
 ويجب العدول الى الحجاز . بهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر
 الحقيقة فبطل ما قيل كانه اداة وله مبنى هذه الادلة ما عدى الدليل الثاني او نبي الامر على التعليل هذا وكان
 مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضا ٣١٣ عليه مبنى كون الامانة تكويناً

ومبدؤه ارادة وقدره
 على ان الموت صفة
 وجودية ضد الحياة
 على ما في المواقف من

والحاصل في الازل هو مبدأ الخلق والترزق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على
 كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى
 وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة بخصوص أحد الخائنين

انه قيل الموت كيفية
 وجودية بخلافها الله في

(قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى
 الذى

الخلق فبى ضد الحياة
 لقوله تعالى خلق الموت

الكلام على الحجاز أما ابتداء ماسوى الثاني فلا يمكن صفة حقيقية
 بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيم المتجدد وهو

واحدة والخلق
 لا يتصور الا في الاله

جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل والاستثناء الحادث عن
 التكوين لان الزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم

وجوده والجواب
 ان الخلق التقدير دون

ابتداء الدليل الثاني فان مبتداء لزوم الكذب أو الحجاز في خرد تعالى ولا اختصاص
 بكونه حادثاً بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان

الايحاد وأما لو كان
 الموت عدم الحياة فهو

الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات المجبة ان يقال
 انه يجب السدول الى الحجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكوّنات أو

اتما يتحقق لعدم ارادة
 الحياة قبل والذى

تحقق الاضافة بدون أحد المتضامين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان
 التكوين هو المعنى الذى الخ) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا

نجد بالضرورة في القاعل
 الذى نجد فى القاعل

نجد بالضرورة في القاعل عند تصوره هذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير القاعل ويرتبط
 بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا قاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى

و به يمتاز عن غيره
 و به يرتبط بالمفعول

متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً ما نجد في الضارب حين تصوره
 بحيثية كونه ضارباً بمعنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح

وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل قول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
 فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين وهم جرائون قول
 كما انه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغى أن يثبت التكوين فانه صفة لا بد لنا من القدرة على الضرب و ارادته
 من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزوع عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يتوسط بها الاثر
 فهو مقام العوارض في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى
 سوى القدرة والارادة ههنا مبدأ الخلق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً

مجدد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم
الموجب أيضا بل قول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والارادة فكيف
لا يكون صفة أخرى

أن يقال إن الضرب أثر وإن لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب
الذي هو أثره وهو معار للقدرة والارادة أيضا لأن هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب عند الحكماء بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب مع عدم تحقق
القدرة والارادة بل قول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة إلى صفاته
الصادرة عنه بطريق الإيجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدا عليها بالذات فكيف
لا يكون صفة مغايرة أو معاذرة ناذرة ما قال المحشي المدقق من أن في هذا الكلام
اعترافا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل
في العلم أيضا لأنه لا يلزم ذلك لو كان استنادها إليه بوسط القدرة والارادة وليس كذلك
بل إلى الذات المتصف بالتكوين والإيجاد بطريق الإيجاب ولا إشكال فيه بل هذا لما
اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فإن قيل إذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب
بالنسبة إلى القدرة والارادة بل إلى سائر الصفات يكون بالنسبة إلى نفسه أيضا فيحتاج
إلى معنى آخر يرتبط به يمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى
قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج إلى معنى آخر كما
مر في الحاشية السابقة فتمل قل عنه ولما لم يوجد أم لا فهو بحث آخر على أن طريق
وجود سائر الصفات أن استقام وصول إلى أنه موجود أيضا انتهى كلامه يعني أن
المقصود هنا هو إثبات المعنى المتأخر لسائر الصفات وأما أنه موجود أو أنه أمر اعتباري
يعتد العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهم ما فهو بحث
آخر على أنه لو تم طريق إثبات وجود الصفات وزادتها من أنه تعالى علم وقادر
ومريد ولا معنى لها إلا من انصف بالعلم والقدرة والارادة أو وصل ذلك الطريق بعينه
إلى إثبات وجود التكوين وزادته على الذات بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا
معنى للخالق إلا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمرا موجودا زائدا على ذاته تعالى
كسائر الصفات ومعاذرة ناذرة ما قيل إن ما به الامتياز والارتباط نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون
أمرا اعتباريا لا بدعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمرا خارجيا غير مسموع
مالم يتم عليه بهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول وجه الاندفاع

(قوله) ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يصور بدون المسكون كالضرب بدون المضروب (يعني
 ان التكوين يستلزم وجود المسكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على
 وجود الضرب بخلاف المسكون فانه متأخر عن التكوين فلا وجه انه لو كان التكوين مع المسكون كالضرب مع
 المضروب لاستغنى في وجود الحدوثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم
 التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المسكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه
 للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه فيبدأ أن التكوين القديم هو التكوين
 المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيبدأ بالاضافة لتعلق تلك ٣١٥ الصفة الواحدة بأمور متعددة في

أوقات متفاوتة فيعلم
 ان المتعلق بالزمان هو
 المتعلق دون نفس
 التكوين والحدوث
 صفة التعلقات ولعدم
 وضوح عبارته فيها
 قصده قال أشار الى
 الجواب اشارة الى
 الخفاء ولا يخفى ان
 تكوينه للعالم ليس
 الا تكوينه لكل جزء
 من أجزائه فلا ولي
 لكل جزء من أجزائه
 بدون المطلق على
 الابدال واللازم في قوله
 لوقت وجوده زائدة
 أو بمعنى في
 والاظهر ان قوله وهو

ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المسكون كالضرب
 بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله
 (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل
 بل لوقت وجوده على حسب علمه وادارته) فالتكوين باق أزلا وأبداً والمسكون
 حادث بحدوث المتعلق كفى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من
 قدمها قدم متعلقها المسكون متعلقاتها واحدة وهذا تحقيق ما يقال أن وجود العالم ان لم يتعلق
 بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن
 الموجود وهو محال وان تعلق قاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق بوجوده به فيلزم قدم العالم
 وهو باطل أولا فيمكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المسكون المتعلق به
 (قوله والمسكون حادث بحدوث المتعلق) اولكون المتعلق الازلى بوجوده في وقت
 مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

ظاهر لا ستره فيه (قوله أو المسكون المتعلق الخ) يعنى ان تكوينه لكل جزء من أجزائه
 العالم قديم والمسكون يفتح الواو حادث لكون التعلق الازلى بوجوده في وقت
 مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا لمتعلق التكوين بوجوده
 زبدى الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون
 حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر

تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تنكسر في التكوين وانما يحدد بعد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاة
 والا لا احتياج التكوين الى تكوين آخر وهم جروا الى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم كما يقول الفلاسفة
 من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى القول والظاهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين
 الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع
 بأن تنكسر به حال حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار
 اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى
 العالم واجزائه وتقييدا لاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع

قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالنسبة ان التعلق قديم كالتيكون والمكون حادث بان تعلق في الازل التكون بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكون وتكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكون يستلزمه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتب والمقدورات واما جعل العلم ٣١٦ بسند تلك المنع فغير ظاهرا لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتيكون قول مجدوثة اذ القديم لا يتعلق بوجوده بالغير والحادث ما يتعلق بوجوده به فبقية نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالنيات على ما قيل به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدث ما يكون لوجود بداية أى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ويجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه (قوله وما يقال) قيل أى في جواب استدلال القائلين بمحدوث التكون وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات

في الازل الآن يرد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال) قيل أى في جواب استدلال القائلين بمحدوث التكون وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الح وحاصله ان الترتيب قد يقيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لمخرج الترتيب عن القبح والحق انه منع لاستلزام التكون قدم المكونات لان

وجه الانسية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكيونه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده حينئذ يكون اشارة الى ان تعلقه حادثا على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكيونه الذي يتعلق في الازل بوجوده للعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده حينئذ يكون تعلقه قديما ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكيونه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فقدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت بوجه الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أى لانتم انتم لو قدم التكون قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتيكون قول محدوثها اذ القديم لا يتعلق بوجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل الحاشي من انه لا يصور منع الملازمة فان التكون نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بمحدوث التكون كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكون قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المتنسب كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكون عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بالتكون اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت

تعلق التكون به يستلزم الحدوث سواء كان التكون قديما أو حادثا والجواب وجوده المشار اليه قوله وفيه نظر تصو بمعنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتبضع الملازمة وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يمكن في وحدوث التكون ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث ولا يظهر ان المراد ان يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكون قدم المكونات من ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا يظن

الافتلاسة في ادعواقدمه من الممكنات كالمبني مثلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول يتعلق

وقد يتوهم أما اعتراض على قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن التردد قبيح اذا التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ الشيوخ فظائره توسيعا للدائرة ألا يرى أنه مردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات و بين عدمه على أنه يجوز أن يكون الجواب الزاميا

وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لافي كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجوده بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وإيس بشئ الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا التردد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى الخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد تردد الوجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته و بين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن توجيع أحد طرفي الممكن بل امر جرح وقد سلم المعترض أيضا صحة هذا التردد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التردد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان قاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل الحاشي في توجيهه العلاوة أي يكون الجواب الذي فيه التردد المذكور جوابا للزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون التردد قبيحا فان للمجيب حينئذ أن يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل اللازم انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشئ

الاما ذكره الشارح
(قوله نعم اذا أثبتنا
صدور العالم) يشعر
بأنه يتم منع استلزام
قدم التكوين قدم
المكون أو يسين
صدور العالم من
الصانع بالاختيار
كذلك وفيه بحث
لان عدم تصور
التكوين بدون
المكون بوجب كون
المكون قديما
لقدم التكوين سواء
كان الصانع مختارا أو
موجبا

(قوله ومن ههنا يقال) أى من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أى من أن المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقدم
خلافه وفيه نظر لأن مجرد أن ٣١٨ الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل

وجوده تكوين الله تعالى قولاً بمجرد منه. يقال التنصيص على كل جزء من
أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهوى والافهم
يقولون يقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل أنا
لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وأن وزانهم كوزان الضرب
مع المضروب فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أعني الضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية في مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من
العدم إلى الوجود لا عنها حتى لو كانت عنها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكافئاً وإنكاراً للضرورة فلا يتدفع عما قال من أن الضرب
عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الأيدي من وجود المفعول معه
إذ لو تأخر لا تعدم وهو بخلاف فصل الباري فانه أنزلى وأجب الدوام ينسب إلى وقت
وجود

(قوله ومن ههنا) أى ومن أجل أن المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقدم
خلافه

جزء من العالم رد قدم
شيء من أجزائه عالم
يثبت أن إضافة
التكوين توجب
الحادث بمعنى
ثبوت البداية للوجود
وإنما ثبت هذا
بثبوت أن الصانع
مختار لا يقال
الرد يحصل
بتخصيص تكوين
كل جزء بوقت
سواء ثبت الاختيار
كذلك أولاً لا
تقول فليكن وقت
وجود البعض الازل
(قوله والحاصل)
أى حاصل الجواب
عن الاستدلال
وأراد بالصفة
الإضافية ما لا تنفك
عن الإضافة
والافكون الضرب
فمن الإضافة
ممنوع وأراد بكون
التكوين صفة
حقيقية أنه لا
يستلزم الإضافة
وذلك لأن الضرب
اسم لما قام بالفعل

لشروع نظائره توسيعاً للدائرة فلامعنى للملاوة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) بمعنى
ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجاً من العدم إلى الوجود
وبالقدم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم
قدم العالم بعض أجزائه كالهوى والصور ولا نه إذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون
معنى التكوين الذى هو نفس الأحداث الإخراج من العدم إلى الوجود فيكون رد
على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى
الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل
الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحادث بهذا المعنى وبما حذرنا لك أن تدفع ما قال
بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى
كل جزء من أجزاء العالم رد على من زعم قدم شيء من أجزائه فلم يثبت أن إضافة
التكوين يوجب الحادث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر
ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأبى
عنه قول الشارح فيما بعد ولا فهم أنما يقولون يقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كالا يخفى

ما خوذنا مع الإضافة فلا يثبت عن الإضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع
النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الإضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره

بإخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المفعول رد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبنى أن قال وهو غير المكون اسم فاعل لأن من ينشئ شيئاً زائداً على المكون قائم به لا زائداً على المكون اسم مفعول والأظهر أن المراد أنه غير المكون من حيث أنه مفعول بمعنى غير التكوين التام بالفعل والمفعول المقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينشأ عليه أن الفعل كالضرب مع الضرر ويسمى بأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون ٣١٩ إلى آخره والمراد بقوله عندنا

جمهورنا ثلثين

بالتكوين لا المتكاملين

فإن جمهورهم لم يقولوا

به ولو لم أن لا يكون

تعدى خالقاً مكوناً

واحد إلا أنه جماعهما

وجوب اعتبار جرق

الانزوم والأولى أن

يقول وهذا يوجب

عدم كونه خالقاً والعالم

مخلوقاً ليطهره فربيع

قوله فلا يصح القول

بأنه خالق العالم

وكون التكوين عين

المكون إنما

يستلزم أن يكون

خالق السواد أسود

لأن التكوين

الذي هو عين

المفعول (وهو غير المكون عندنا)

(قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تمة الجواب وحمل القبر على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الافتكالك بينهما فلا يكون إضافة كالضرب والأما كان غير الامتناع اشكاكه حينئذ عن المكون

على أولى الافهام (قوله جملة بعضهم من تمة الجواب الخ) يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاماً مستقلاً ينافي المسئلة التي اختلف فيها الماتر بديهة ولا شعربة حيث ذهب الماتر بديهة الى أنه غير المكون ولا شعربة الى أنه عينه وحمل القبر على ما قبل العين بحسب المفهوم لأن الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب إنما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تمة جواب الشبهة التي أوردوها الفاتنون بمحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن اشكاكه في الوجود أوفى الحيز وقال في تقرير الجواب أنه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لأن تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الافتكالك بينهما من الجانبين لأن التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات في الازل وقت وجودها وكذا المكون متفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين إضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات إضافة والأى وان كان إضافة لم يكن غير الامتناع اشكاكاً كحين كونه إضافة عن المكون ضرورة ان النسبة

السواد قد قام به ويستلزم أيضاً كون خالق السواد اسوداً وإنما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لأن السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجه تنبيهاً على بدهاة تغاير الفعل والمفعول بتأني كون أحد الوجهين تغاير الفعل والمفعول بالضرر وقوايضاً لم يحمل المطلوب بدهاة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورياً وتأويل ما ذكره من كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بتأني أن الحكم يتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لأن بدهاة كون الفعل مغايراً للمفعول لا يستلزم بدهاة كون التكوين مغايراً للمكون لأن بدهاة الفاتنون لا تستلزم بدهاة الفاتر ومع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم يتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان

المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب الكلام مهم وكأنه راجع الى من له ذن تميز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب الكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محملا للتراع بل يجب ان يطلب الكلام كل ما قل عمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الانجاب تتعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة منع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما واجب حين تعلق الارادة لان تعلق القدرة التامة على وقها ولهذا لا يجب ارادتها لانه ليس مع ارادتها تعلق قدرة تامة ولا يليق تكثر القدماء اذا

وليس بشئ لان محجة الاشكال في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا على أن عدم الغيرية لا يكتفيه الا زوم من جانب كالمعرض مع المحل والصفة المحدث مع الذات

لا تتحقق بدون المنسبين (قوله وليس بشئ داخ) أي ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان محجة الاشكال من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عند الاضافة لا تتحقق بدون المكون ومحجة الاشكال في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون محجة الاشكال في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بخدونه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب الفائلين بعدم التكوين فيكم الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عند الصحة لا تشكل بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك أنه لا معنى حينئذ لان يقال ألا نسلم محجة الاشكال بينهما يدل على ما نسلم تفسير المصنف بقوله وهو غير المكون بقوله عندنا لالة لانتو بهارية على أنه لو كان محجة الجواب موقوفة على تسليم الخصم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه وقت وجوده أيضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لا يكتفيه داخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني ألا لا نسلم أنه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الاشكال من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكتفيه اللزوم من جانب واحد كالمعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدث مع الذات فان اللزوم من جانب المعرض والصفة متحقق مع انهما معا يران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضاد يكتفي في الجواب أن يقال وهو غير لصحة الاشكال بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لا تمنع اشكاله حينئذ عن المكون من غير ذكر في الغير يعني في الين (قوله والصفة المحدث مع الذات) أراد به الصفات المتحددة قلنا أنه تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالفوا رازقا وحييا وميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال القاضل الجلي ان الصفات المحدثه داخله في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح الواقفية

لأن الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولأنه لو كان نفس المكوّن لزم أن يكون المكوّن مكتوباً مخلوقاً بنفسه ضرورة أنه
مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديماً

(قوله لأن الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه
ولو سلم لم يكن غير الامتناع انه كما كده ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً فتكون الصفة غير
الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان الفاعل بالعينية يتفق كونه صفة حقيقية ويمكن
أن يراد بالفعل ما به العمل ويكون قوله كالضرب تنظيراً لا تمثيلاً

من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما
(قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قاله من جعل قوله وهو غير المكوّن من تنمة الجواب
باحتمال على توجيهه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة
التكوين الذي هو مبدأ العمل للمكوّن على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف
ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغير الفعل الذي
هو آثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير الخ) يعني ولو سلم ان التكوين نفس الفعل
لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع انه كما كده عن المكوّن ضرورة عدم تحقق الاضافة
بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للفاعل أيضاً لان
الاشكاك من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضاً فيلزم أن
تكون الصفة غير الذات وهو محتمل لفسادهم من ان الصفات ليست غير الذات
ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح ان لم يحمل التغير على المصطلح بل على
ما يقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الواردة في اثبات التغيرية وقوله وهذا
كله تنبيه على كون الخ وجعلها ما اراد على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكوّن من
تنمة الجواب بحمل التغير على المصطلح على ما قاله الحشى المدقق فليس بشئ، لأن هذا
الدليل أعنى قوله لأن الفعل يغير المفعول من الشارح وهو لم يحمل قوله وهو غير المكوّن
من تنمة الجواب ولم يحمل التغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامي الخ)
يعني أن هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكوّن وأنه
اضافة والقرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكوّن لأن التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن أن يراد الخ) أي
يمكن أن يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به العمل ومبدؤه ما حقيقة عرفية فان
الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى

مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صرع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له ولا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد ان لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحلما واحدا وهذا كله تنبيه على كون الحكم تغاير الفعل والمفعول ضرور وبالكنه

وقد عرفت آغا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا قد بر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذا الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله أقدم منه) القدم اما المعنى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حدث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قد يمدون التكوين

الاضافى لكن المراد فى اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللزوم وإرادة اللزوم ويكون قوله كالضرب نظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثله (قوله وقد عرفت آغا جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشى مبني على تقدير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح قل عنه فان قوله ليس بشيء لان محلة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور فى معايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه ولا يظهر أن يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وكذا فى الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لقائه تعالى واللازم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذا الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايحاد فاذا كان الايحاد عين ذاته يكون المكون محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايحاد صفة لتلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد عسى لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايحاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤه فافىكون هذا الكلام الزاميا أيضا (قوله القدم اما المعنى الخ) يعنى

ينبغي للعقل أن يامل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء
الاصول ما يكون استحالة بدئية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محلا
محييا يصلح محلا لزاع العلماء واختلاف العقلاء من قال التكوين عين المكون
أراد ان الفاعل اذا قل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما الذي الذي يعبر عنه
بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى
المفعول وليس أمر اعتقاقي معاير للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو
بمعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولما رتبها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو
وجودها لكهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود
وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الابائيات ان تكون الاشياء وصدورها عن
الباري تعالى فيوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة
يسمى ايجابا بالهوانسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون
الذات بحيث تعقبت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترقيق والتصوير والاحياء والامانة وغير
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرده بعض علماء
ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقترب مذهب اليه
المحققون منهم وهوان مرجع السكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء

ان القدم اماما خذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه بالقارسية
يشي بودن قالمني انه ادموم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضي عليه زمان طويل
لم يعض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم
العالم وأما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق القدم قالمني انه
أقصى قدم او اولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم
فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا أنه لا يكون قديما كالاوجب لانه قديم
بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون يستولن كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف
الواجب تعالى فان ذاته معلية مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته

بوجه دون وجه
كان الاولى فيه
تخصيص المقدرات
لان تلقى التكوين
بعد تخصيص الارادة
وفي اثبات صفة
الارادة له تعالى
مخالفة الفلاسفة في
كونه تعالى موجبا
وفي كونه ذا بمحالا
صفة له وأيضا والقول
بنظام العالم وجوده
على الوجه الاوفق
الاصلح من الوجوه
الممكنة دليل على
كونه مختارا فاعترف
الحكيم به وجب
بطلان حكمه
بالايجاب اذ لو كان
نفسا تعالى موجبا لم يكن
وجود العالم على الوجه
الاصلح بل على الوجه
المتعين الذي لا وجه
وراءه فلا يصح ان
الرزق على الوجه
الاصلح أوجبه
الكامل المطلق
للمناسبة السكالية
كما قاله الحكم فلا يدل
على الاختيار الا أن
يقال المراد بالوجوه

وبالموت امانة وبالصورة تصوير او بالرزق ترز يقال في غير ذلك فالكل تكون وانما
الخصوص بخصوصية العلاقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كر ذلك
تا كيداً ونحياً لا يثبت صفة قد يمتنع تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون
وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لا قاعلا
بالارادة والاختيار والتجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعزلة من أنه
مريد بأرادة مادية لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا
الآيات الناطقة بآيات صفة الارادة المشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء
به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم وجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات
لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

(قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توفيق هذا
الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلمناسبة
الكمال أوجبه المبدأ الكامل قد يخفى عليه الضروريات ثم قد يناقش باحتمال الوساطة
بنون أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم قدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل
وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من
الموجود الذي وجوده متضمن ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف
الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيها محالا في الخارج قد يدبر ولا تفتت الى ما قال
القاضل المحشي من كون الواجب أقوى قدما محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني
كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم
يدعونه الاحباب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على
الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة
خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأ ما كان كاملا من جميع الوجوه يكون أثره أيضا
على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل (قوله ثم يمكن المناقشة باحتمال
الوساطة) بان يقال نظام العالم على الوجه المثلذ كونه مبدل على كون مؤثره عالما قادرا
مختارا ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك ان يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا
صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولا يمكن
استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه معنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو
لم يثبت جدابا لاعتبار ثبت حدوث ثابت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض

الاختيار بدعي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أى المراد الانكشاف التام لا ما تنادى النفس من ادراك المتقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد بالانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يحق الله تعالى صفة للبعد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد بآيات الشيء كما هو بحاسة البصر آياته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى وشهه) قد سلك ٣٢٥ المصنف في آيات الرؤية بطريقة

قوله بما هو جزا وذلك ان العقل حاكم بحجوز الرؤية وما حكم به العقل فلم يتم دليل على بطلانه بحج قبوله والا لا يرفع الايمان عن العقل واد اجازت ودلت عليها ظاهرا

النصوص قد ثبت اذا لا يجوز ناويل النص فلم يتم دليل على عدم صحة ظاهر آيات صحة الرؤية بآلة كروها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتنان الا ان يحصل اذا الصحة معارضان مع أدلة الامتنان

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك اذا نظرنا الى البصر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أنهم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته فلم يتم له برهان على ذلك مع أن الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فليبه البيان وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمى تمييز الاول ناقطون برؤية الالعيان والاعراض

(قوله بمعنى الانكشاف التام) فغير الى أن الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الراى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ)

الا كابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر يحدث لان تأثير المؤثر فيه بالاجداد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموحد فبقى أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعن تقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو لم يستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بانها واجبة لذات وكل الامرين مشكل (قوله يشير الى ان الرؤية الخ) أى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل أى كون الشخص رايا صفة الراى واتماحل الشارح على الاول مع أن الثاني أيضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير شئ في العبارة ولانه لا تتنازع

قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس يجعل النزاع ادا الخصم قائل به لم بات شئ ووجهه فلم يتم برهان على ذلك لاحاجة اليه لان قيام البرهان لا يحتاج بخفية العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاه أى العقل يجوز ويتقوى تجوز العقل بان الاصل عدم الترهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبره على الامر الثابت أولا وأبدا أزلى ليس الاصل عدمه وقد نبه على جواز الرؤية ضرورة ريا على ان استدلال أد الحق نتية فلا يجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العملي على التنلي مع ان التعويل على النقل لماسيه من الضمير والتكلمات حتى ان الشيخ أبانصوري لم يمسك الا بالنقل على ما قيل ولنا قدموا الدليل التنلي لان الدليل النقل اعمايق على دلالة اذ لم تنتج الدعوى عقلا فصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انا

عرفت أنه تنبيه فلا وصمة له لضعفه وإشتماله على التكلف فلا حاجة إلى أن يقدم العقل سلوكا لطريق الترقى من الأضعف إلى الأقوى (قوله ضرورة أن تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه أن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مريثا لا تافرق ٣٢٦ بالبصر بين الأعمى والأقطع مع أن العمى والأقطع ليسا مريثين وأن القطع شيء

وجداني لا يحتاج فيه إلى دليل فكان الظاهر أما نرى الأعيان والأعراض ضرورة أن تفرق الخ (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجودا في المردوم الذي يتمتع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المردوم والموجود ولا شيئا من الأمور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضا التزديد ممنوع بخلاف أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان

ضرورة أن تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي إما الوجود أو الحدوث أو الامكان

هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع إذا الخصم قائل به (قوله ضرورة أن تفرق الخ) فيه لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المريث وإن كان كل منهما لا زمالا لا تخلف في هذا يكون قوله وإثبات الشيء أيضا مصدرا مبنيا للمفعول أي كون الشيء محتملا لكن قوله فيا بعد ولنا بالنسبة إليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يتبدل على أنه مصدر مبنى للفاعل ويمكن أن يقال تفسيرا للرؤية بقبلا نكتشف تفسير بالانزاع فلا حاجة إلى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد أما إذا عرفنا الشمس محدا ورسم كان نوعا من المعرفة ثم إذا أبصرنا غمضا كان نوعا آخر من الإدراك فوق الأول ثم إذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الإدراك فوق الأولين سميته بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخليه هو الامكان المفسر بتجوز ذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا إذ يصدق عليه أن العقل بعد التخليه وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لأن الخصم قائل بإمكان الرؤية بهذا المعنى فإنه يقول أن العقل بعد التخليه لا يحكم بامتناع الرؤية بل يمكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسميا مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية بحكم بامتناعه إنما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم منتزعي الذات فالصواب أن يقول أن العقل إذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال أن الامكان الذهني كاف في هذا المقام وأن عقل عنه السلف الكرام لأن العقل إذا لم يحكم بامتناعه بعد التخليه يعملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقدم دليل على امتناعه ألا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع أذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الأحكام الشرعية إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها فلم أن عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخليه كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك أن القوم لم يمتنعوا

ولو قيل ذلك داخل في التزديد تجاهه ليس الوجود المشروط مشترك بين الصنائع وغيره ويمكن أن يمنع لا نبات أيضا مستندا بأن العلة كون المريث في جهة من الرائي على نسبة خصيصه ولا يبعد أن يجعل هذا المنع دخلا فيها بهذا كره الشارح كالمع بسند جواز عليه التميز المطلق أو وجوب الوجود بالبريد بنى مدخلية المصنف في

اذلارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم

يرد عليه انه ان ارد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان ارد باستعمال البصر فلا ينفيد
لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق يدخل من البصر لا يقتضي
كون المفروق مبصرا (قوله اذلارابع يشترك بينهما) رد عليه ان التحيز المطلق وجوب
الوجود بالبصر والمغالبة بل لا مورا العامة كالمساهية والمعلومية والمذكورة ونحوها امور
مشتركة بينهما

لانه ان الامكان الذاتي في سائر السمعات كالسمع والبصر والكلام وغذاب التبر
وغير ذلك بل اكتفى على انها امور ممكنة أخبر بها لصديق ومن ادعى الامتناع فعليه
البيان ولم يرد ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله رد عليه انه ان ارد
الخ) أى ان ارد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فهو مصادرة بمجمل المدعى جزأ من الدليل اذ بصير الكلام هكذا أنا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض لا نأفرك بالروية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكما كانت
مفروقين برؤية البصر فهما مريان ولا يخفى فساد ما ان ارد به الفرق باستعمال البصر
فهو لا ينفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مرتين فانافرك باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرتين لدخول العدم في مفهومهما لانهما
عبارة عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق توسط استعمال البصر لا
يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز أن يكون المبصر عوارضه وجوسط ذلك الادراك
يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الروية لا تنسحق الا
بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل
المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الروية بشيء من الاعيان والاعراض
ضروريا لمحل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من
الالوان أو الازواء وغير ذلك على ما بين في محله (قوله رد عليه ان التحيز المطلق الخ)
يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للجزء سواء كان بالذات
أو بالعرض والوجوب بالتبر وكونه مغالبا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها
مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحدا منها قال القاضى المحشى في
كون وجوب الوجود علة للروية لا يضر الملال لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة
روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالتبر فهو امر اعتبارى محض
فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه اننا لنعلم ان كونه بالتبر

الغنية انه لا مدخل له
في غلبة الامر المتحقق
والا قدم العلة علة لعدم
المطلوب وأورد عليه
ان العدم لا يكون
قائلا للوجود ولا
مانع من غلبته بوجه
آخر

والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العملية تعيين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود

* فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤىة الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضى صحة رؤىة المدومات مع استحالتها قطعا * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضا لوعلات بالامكان لصح رؤىة المدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة ثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب

أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون شرط العلية الوجوب واجب بما مر من امانه بالضرورة ومدخلة الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا التقدير لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بإسرها كالمهامية والمسلمية للمفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتلويفية والكثرة مثلا والجواب الحاصم لمادة الشبهة ما سيحكي من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الروية ولا شك ان شئ من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها أمورا اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحديث وتساوى طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للروية في الواجب والمدومات ولا يلزم صحة رؤىة بما هو و بما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الخشبي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الروية يفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط العلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة الروية (قوله وأيضا لوعلات الخ) يعني لو كانت علة صحة الروية بالامكان لصح رؤىة المدوم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) قل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آتيا (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما فهم من عبارة

(قوله وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم محقرة بجميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والزما مكاربة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالترام محقرة وبها ومنع كونها مكاربة بل هو استبعادا شئ عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخاص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بان الصحة عديمة) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم وينتجه عليه المنع يستدانه سلب امتناع ٣٢٩ الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى وقوله

ولو سلم فالواحد النوعى
الغ معناه انه لو سلم
استدعاء الصحة العلة
فلا نسلم استدعاء علة
مشتركة لجواز كون
محقة رؤية الجسم
والمرض واحدة
بالنوع وجواز تحليل
الواحد بالنوع بالعلل

ويجوز امتناعها على ثبوت كون شئ عزم خواص الممكن شرطا أو من خواص
الواجب مانعا وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك وانما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة
لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عديمة فلا تستدعى علة ولو سلم
فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعى علة مشتركة
ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ
منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف
امتناعها) أى امتناع الرؤية

المتعددة ولك أن تقول
يجوز أن لا يكون
واحد بالنوع بل
مختلف الحقيقة وحينئذ
يكون محقة التحليل
بالتعدد أظهر فن توهم
محقة منع جواز الوحدة
النوعية فقد بعد عن
الاستقامة وليس لك
أن تقول الأولى جمع
منع عدم استدعاء الصحة

المواقف من قوله وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة واللازم تحليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما في مباحث العلل انتهى والافالعة هنا ليست بمعنى
المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيحجى يعنى ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة
والتأثير صفة ثابتة فيثبوت فرع ثبوت المثبت فلا يتصف به العدم العرف ولا ما
يتكبد منه ولوقيل ان الرؤية لا تتعلق بالعدم لكان محيطا في نفسه لكن لا ينظم
بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه أنه لا يمنع الخ) يعنى ان الدليل المذكور انما
يدل على أنه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة القاعلية أوجزاها ولا يدل على أنه لا
يمكن أن يكون نفس العدم شرطها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو
الامكان علة للرؤية فلا ثبت محقرة رؤية الواجب قل عنه وأنت خير بان احتمال
الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل

العلة وتسليمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان النوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي أنه لا بد للصحة
المشتركة بين العين والمرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والا ولان باطلان تعيين الثالث
قانع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع
يمنع تعيين الوجود للعلة بعد بطلان علة الحدوث والامكان الا انه ينتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق
انما يتعلق بالمنفصلة القاعلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك
الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا ثبت محقرة رؤية الواجب

(قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا يخفى في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه أن هذا استدلال آخر لا يدفع الاعتراض عن الطريق الأول اذ تقرر به أن العلة وجودية وليست في صورة أدراك الشئ من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضا أن الهوية المطلقة أمر اعتباري ك مفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق به الرؤية أصلا بل بخصوصية الان رؤية اجمالية ٣٣٠ لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتم ان المدرك والمبصر

ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العنقلى لا يصلح للتعميل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المتقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشئ من بعيد لا تفيد الادراك الثاني المرئى موجود من الموجودات فلو لم يكن حقيقة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشئ هذا الادراك بل إدراك الجوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان البصر الهوى المشتركة

عنه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا يخفى في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ جواب لقوله فالواحد النوعى قد يعمل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور

ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره القاضى المحشى في دفع هذا الايراد من من أنه قد صرح الشارح بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا يخفى في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواهب ويؤيده ما ذكره أيضا ان المراد بعلة حقيقة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضرورى ونعلم أيضا بالضرورة ان متعلق الرؤية أمر موجود لان العدوم لا يصبح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور ان يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرط الوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تمثيل للمقدمة المطلوبة تقرر به ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ يعنى امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا ومن خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لا يفسد شرط أو يتحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعنى الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه ان حاصل الخ) يعنى ان حاصل هذا الكلام هو

ان

* فان قلت لو كان المدرك

الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يرد الزائى بين كونه واجبا وجوهر او عرضا قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام وقوله هو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى امامنا لكون وجود كل شئ عينه أو تاويل لقول من قال بسينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يتحقق ان كون المدرك الهوى المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو الممكن

انما ندرك منه هو به مادون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانية أو فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهيته قد قدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا قدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء طهوية ما هو المعنى بالوجود واشترائه كضرورة وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته

ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلوم الاشتراك في الملة اذ يكفي أن يقال اذارأيتنا زيدا لاندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما)

ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشئ من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله قالوا احد النوعي الخ عن الطريق المذكور بقوله انما قاطعون برؤية العيان الخ اذ خلاصته انما نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيغل بالاختلاف فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه انما يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا كما واجب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعراضات حتى رد ما ذكره المحشي وفيه بحث ان قوله بأن المراد بالعلقة متعلق الرؤية والغاليل لها ولا خفاء في كونه وجودا بديل لثلاثة جليلة على الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في الملة الاشتراك في المعلوم اذ يكفي أن يقال اذارأيتنا زيدا لاندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولنا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فلم ان متعلق الرؤية أولو بالذات هو الا هوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كالأخفى هذا خلاصة كلام المحشي وللفاضل الحنفي هنا كلام لا طائل تحته كما ظهر بادنى تأمل

الوجود * وأما ما يقا
ان هذا الدليل
منقوض بصحة
المفوضية قيد فانه ان
ما تقرر رانه يجوز أن
يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالآخرى
فيحيد استلزام صحة
الابصار صحة اللمس
الا انه الملم يدرك باللمس
باللمس لم يلتفت الى
البحث عن صحة
والاولى بقوله دون
خصوصية جوهرية
أو عرضية دون
خصوص عينية أو
عرضية واللاق بقوله
ان يكون متعلق الرؤية
هي الجسمية وما يتبعها
من الاعراض هي
العينية وما يتبعها من
الاعراض

(قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام تدسال الروية) ومما يدل على الامكان انه نفي الروية بدون امكانها فليس كانت متممة لنفي الامكان تصحيحا لا اعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطيق كالا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ٣٣٣ لن تراني ولكن تمتع الروية ويوجه على دلالة تعليق الروية بالامر الممكن

وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الروية بقوله رب أرني أظن اليك فلم تكن الروية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفاها وعينا وطلبا للمحال والانياس منزهون عن ذلك وان الله قد علق الروية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على نفي من التاخير الممكنة

رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الروية بل المرئي خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الروية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة للموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن)

(قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقب وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كفهوم الحقيقة والمهابة فلا يصح أن يكون متعلقا للروية والالزام محذورة والمدومات بل المرئي من الشيخ البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الآن ادراكها اجمالي لا يتمك به على تفصيلها فان مراتب الالهامي متفاوتة قوة وضعفا فليس كل احتمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الروية فلا يصح روية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعنى ان الدليل المذكور لا يثبت صحة روية الواجب منقوض لصحة للموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان للموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لا ما تفرق باللمس بين جسم وجسم فاما بمنزلة الطويل من العرض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكما تفرق باللمس بين عرض وعرض فاما بمنزلة الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد لاحكام المشترك من علة قائمة مشتركة وهي ليست الا الوجود

على امكانه انه متنوع وان ما ذكره لا يدل لاعلى ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعلق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائر لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا اصح ان انعدم المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكانات على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيان انه لو كان المعلق على الممكن متمما لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان

وَمَا التعليق لا يقتضي الا لصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمتنع دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة لعدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يراد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق

وعليه أنه يصح أن يقال إن انعدام المعلول انعدم العلة والعلة قد يتتبع عدمها والسرفيه
 أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي يمكن أن يقال إن صحة الملموسية مختصة
 بالأعراض فلا تنقض صحة الملموسية لعدم جريان دليل قيمه لأن الدليل الذي أورد
 على روية الأعيان جار بعينه في ملموسية الأعيان بلا تفاوت على ما حررنا قد تم في
 الموضوعين والأفلا اجاب عنه بعض الفضلاء بما ملزم صحة ملموسية الواجب فان ما قرر
 من الشيخ الأشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى يفيد
 استلزام صحة الابصار صحة اللمس إلا أنهم يردون النقل باللمس لم يلصق بالبحث عن صحته
 وأنت خير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والشمومية والمعموية وهو سفسطة لا يقبلها
 الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقص بصحة الملموسية فتقوى والانصاف
 أن ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه أنه يصح أن يقال الخ) يعني أنه لا نسلم أن المعلق
 بالممكن يمكن فانه يصح أن يقال إن انعدام المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون متمتع بعدم
 مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفت بالنسبة إلى الذات والنقل الأول بالنسبة إليه
 عند الحكماء فيجوز أن تكون الروية المتمتعة معلما بالاستقرار الممكن والسرفي في جواز
 تعليق المتمتع بالممكن أن الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى
 أنه ان وقع عدم المعلول مع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون متمتع الوقوع كالتمتع
 الذاتي فيجوز المعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان
 حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أوجب بان المراد بالممكن المعلق عليه
 الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك أن امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما
 امتنع عدم علة ليس كذلك بل التعليق بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير فان
 استلزام عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث وجود كل منهما
 واجب وعدمه متمتع بوجود الواجب واما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور
 الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمتع بالذات
 ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل القاء وحين
 تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره غيب النظر استحالة استقراره وان كان بالغير
 فليس بشيء لأن استقرار الجبل حين تعلقت ارادة تعالى بعدم استقراره أيضا يمكن بان
 يقع بدله الاستقرار وإنما الحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه
 بيان الشارح قال الفاضل المحشي والمحق أن التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل

على الامتناع من نفى (قوله فسال ٣٣٤ ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظر وا اليك لان نفى رؤيته ادل

وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وانا لانسلم ان المعاق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بان كلامنا ذلك خلاف الظاهر ولا ضرر ورقة ارتكابه على ان القوم

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الروية تجاز عن العلم الضرورى وأجيب بان النظر الموصول بالى نص فى الروية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضرورى لمن مخاطبه ويأجبه غير معقول كذا فى شرح المواقف ورد عليه ان المراد هو العلم بوجه الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجهه ممكن مخاطبنا من وراء الجدار

الصحيح ان قال ان انعدم الملة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا اذا تقي لازم اتقى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم مجتمع الاتفاقيين ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه قاطنا يقع الشرط فيكون أيضا ممكنا والافلامنى للتعليق وايراد الشرط والمشرط وفيه بحث اذا الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا القرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط فتأمل (قوله منها ان الروية تجاز عن العلم الضرورى الخ) يعنى ان الروية فى أرنى مجاز عن العلم الضرورى أى ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم وذلك انهم فمضى رب أرنى انظر اليك اجعاني عالما بك علما ضرورىا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه (قوله واجيب بان النظر الخ) يعنى لو كانت الروية بمعنى العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده أيضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص فى الروية فلا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما بوجهه بضرورته مع أنه مخاطبه وذلك غير معقول لان الخطاب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان المراد الخ) أى يرد على العلامة ان المراد بارنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضى العلم بالمهوية الخاصة بل العلم بوجهه كلى فان من مخاطبنا من وراء الجدار انما علمه بوجهه كلى لا بهويته الخاصة قيل ان ارى بالعلم بهويته الخاصة انكشف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشف المشاهدة فهو الروية بعينها وان ارى وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان

رؤيتهم وربما يقال سال ليطمئن قلبه بايد ما علمه بالوحى كما سال ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرنى كيف نبهى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وانا لانسلم الظاهر وانا لانسلم فيكون عطف على أن سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لأنه ارى بان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يتدفع بان ترتيب الدلائل الثقل بعد تزييف الدليل على الجواز العقلى ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تحلى الرب يجوز ان يكون

ممتنعاً وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارادوا جانب دليل قولهم لن تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الروية بمنعته ويضعهم حكم الله بالامتناع ويمكن

ان كانوا مؤمنين كفاه قول موسى عليه السلام ان الروية بمنعمة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عينا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما الحال اجماع الحركة والسكون (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وم الذين طلبوا الروية وقالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا ومن بعدما آمنوا افلا اشكال أصلا

دفعه باتهم بعد كفرهم
لا بد للرسول من بيان
الامتناع قبله أولا
وبيان الله قبوله أرحم
فلا يكون السؤال عينا
ولو اراد الاستقرار
بشرط الحركة لم يمنع
امكانه ثم كونه خلاف
الظاهر متجه

امكانه في حقه تعالى ولزومه له ووجه عدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول اقول
المراد بالعلم هو بية الخاصة هو ان اكتشاف هو بية على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل
صدقه على كثيرين كما في المرنى بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه
قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهو بية الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالخطاب
بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج متحصرة
في شخص واحد فهو من قبيل العقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلي ان اراد
العلم هو بية الخاصة على الوجه الاحمال في هو حاصل في الخطاب ايضا وان اراد بمن
حيث الخصوصية فهو لا يتصور ولا بطريق الاحساس لاننا نسلم انه لا يتصور بدون
الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو يحض خلق الله تعالى على القاعدة
المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ) روى انه تعالى
أمره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة قزاداتان فقال
ليخلف منكم رجلا فقلنا حوا فقال ان لن قعد أجبر من خرج فعد كالب
ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى
عليه السلام الغمام وخر واسجد فسمعه تعالى يكلم موسى عليه السلام بأمره
وينهاهم ان تكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة * كذا
في أوامر التنزيل (قوله فعلم أنهم ارتدوا الخ) أي فعلم من هذا الرواية ان هؤلاء
السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا واعد ما كانوا
من اختيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلا لا يختار
لهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الروية على ان يصدقوه في حكم الله
تعالى بل نرى لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادق من

(قوله واجبة بالقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرواية شرع في مقام الوقوع وغير عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبق بالوجوب بل يخوف بالوجوب كما نرى في محله أو أراد الوقوع بالضرر وقلنا ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت بمعنى الواجبة بالقل الثابتة به ومعنى الجواب روية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمي ليس نكرار القول واجبة بالقل لاشتماله على فوائد خلاصها قوله واجبة بالقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرواية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب قوله تعالى وجوده الآية) الخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وتوفي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكر وهو هو ندرها عبارة عن أنخاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناظر ذالى أنخابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الدير بها بمعنى في رها ناظرة أي متفكرة وتشبه الرواية برواية القمريسة ٣٣٦ البدر كناية عن الرواية تم الكمل وليس كرواية الملال

<p>(واجبة بالقل ورد الدليل السمي بايجاب روية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه السلام « انكم سترون ربكم كما ترون القمريسة البدر » وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين وقوع الرواية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات ان الرواية مشروطة بكون المرثي في مكان وجهه ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرثي وكل ذلك محال في حق الله تعالى</p>	<p>مختصة ببعض المسلمين ولم يبلغ مع اجماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجمعوا في الرواية بل روى كل رواة وانما تقدير رواية الكثير المعتمد التواتر لوسمع منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا (قوله وأما</p>
<p>اجانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشى الغمام ثم توقف على تصديقه عليه السلام لو كان القاتلون بلن تؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين</p>	<p>ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا (قوله وأما</p>

الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين)
والخصم لا يسل الاجماع بل يومئذ السكوت عن تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة اجماعا على قولين محجة الرواية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قوله ثالثا هو اقول بالصحة مع عدم الوقوع والاول والثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين وزيف بان من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق للاجماع ويمكن دفعه بان من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يتنعم العمل به لم يشك الا لامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضا كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقل محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على

الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطا فلا جماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمته
 الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) امامطلقا بناء على ان الاشاعة جواز وارؤية مالا يكون
 مقابلا ولا في حكمه من المرتضى في الرائي بل جواز وارؤية اعمى الصين قبة الاندلس اوفى الغائب لا اختلاف
 الرويتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رويته المقابلة المشروطة في روية الشاهد وتحققة ان المراد من الروية
 انكشاف نسبه الى ذاتها بخصوصية كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف
 على ونفي المكشوف في الاختصاص بمجهة وحين وقوعه وقوله وقياس ٣٣٧ الغائب على الشاهد قاسد

اشارة الى منع الاشتراط
 في الغائب بعد الاشارة
 الى منع الاشتراط
 مطلقا بمعنى لو سلم
 الاشتراط ففي الغائب
 ممنوع (قوله وقد
 يستدل على عدم
 الاشتراط برؤية الله
 تعالى ايانا) يرد عليه
 ان هذا الاستدلال
 ينفي اشتراط المسافة
 واتصال الشماع
 وكون المرتضى في جهة
 من الرائي لكن
 لا ينفي كون المرتضى
 في مكان ويمكن دفعه
 بانه ينفي اشتراط
 المكان لزوم حاجة
 الله تعالى في رؤيته الى

والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على
 جهة من مقابلة ولا اتصال شماع ولا تبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى)
 وقياس الغائب على الشاهد قاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى
 ايانا وفيه نظر لان الكلام في الروية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائزا لرؤية
 والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون محضرتا
 جبالا شاهقة لا زارها واسفاسطة * قلنا ممنوع فان الروية بعندنا بمحقق الله تعالى فلا
 (قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة أن يقولوا نزعنا انما هو في هذا
 النوع من الروية لا في الروية المخالفة له الحقيقة المسببة عندكم بالروية والانكشاف
 التام * دنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلوة والسلام هو المخبر بان السموع كلام
 الله تعالى فيتوقف على تصديقه فقيه انا لا نسلم ان كون السموع ظاهرا كلام الله تعالى
 موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على أنه ليس من
 جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنخ بخاطري
 المليل وذمى الكليل في وجهه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات
 كلها تنسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ) بمعنى للمعتزلة
 أن يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع من الروية التي خلقها الله تعالى في الدنياف
 الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الروية وينكشف عنده

(٢٢ عقائد) مكان وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤى بقوامكان
 تحقق حقيقة الرؤى بقدرها فيصير حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية
 الغير المشروطة بها في ابصارنا فاذكره من النظر متدفع (قوله لو كان جائزا لرؤية والحاسة سليمة لوجب أن
 يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والا لأي وان لم يجب أن يرى لجاز أن لا يرى جبالا شاهقة لمحضرتنا مع وجود
 شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب امامنع استلزام جواز رؤيته له لتوقف الرؤية على خلقها
 وأما استلزام عدم رؤيته عدم رؤيته الجبال الشاهقة للحاضرة عندنا يستدل أن الروية بمحقق الله تعالى والعادة
 جرت بمحقق الرؤية في الجبال دون ذاتها وامنع كون جواز عدم رؤيته الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله

نعالي الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بظافة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن لها ظافة وذلك أنما تعطى في الآخرة (قوله ومن السمعات) عطف على قوله من المتليات في تركيب أقوى شبههم من العقليات وقد أورد ممنوع أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون سلب العموم فإن النقي الداخل على العام يكون لنسفي العموم ومنع كون ادراك ٣٣٨ البصر الرؤية بمقطها لجواز أن تكون الرؤية على وجهه الا حاطة ومنع

عموم الاوقات لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصا بحال قوة الباصرة في الدنيا

لكن لا ينبغي ان قوله تعالى تدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخم يدعي الامتناع

فكيف يتقدم المسك بها قلت يحمل الآية مدحها تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحها كان وجوده قصبا يتنوع عليه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيد العموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كافي وما أنا بظلام للعبد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس فيها لمبالغة في الظلم ويمكن أن يحمل الآية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى أن يصير مدركه لو ادراكه الابصار أن يصير مدركا لها قلني أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للأشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بطقه وجعله مبصر لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها وانما

نحجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد التسليم كون الابصار للاستغراق واقادته عموم السلب لعموم السلب لا تدركه الابصار وهو الرؤية مطلقا للرؤية على وجهه الا حاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها وانما (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لا يشبهه على معدن كل قصص أعني ان عدمه كما أن الأصوات والروائح لا يمدح مع إمكان رؤيتها لكونها مقرونة بسببات لتقص

كالمبصرات الجسمانية أولا يجوز فعندنا أنه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والمماهية واللوازم والشرائط المسببة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول انكم بدم زاعمهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لجوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذاهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالزاعم اذن معنوي لأن العلم الضروري عندهم هو العلم به وجهه الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقعه عندهم على الشروط المذكورة والخاصة بهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتصحيح المذكور تحاكم من غير تراخي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعني أننا لنسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل

بل ماعده صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم مدح العدم بعدل وية لا نسلم أن يكون لا متاعا اذا الجسم المدوم يمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لا انتفاء الحبل لا لوجوب المدح لان جميع المدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا مدح بشريك البارى بنى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوته لا لامتناعه ووجه ٣٣٩ كون المعنى ان الله مع كونه مريثا

لا يدرك بالابصار ان الظاهر من بنى السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعية هذا ومنها ذاك فلا يدق كون كل منهما أقوى من تكلف وهوان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا

التمدح في أنه يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فلدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحقيقها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مريثا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مفرونة بالاستمظام والاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والالتهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا يشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحا بة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة الميراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكي عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون باللبدون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) لا كازعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يصحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبابرة أتباعه ان معنى

التمدح بنفيا فان ماعده صفة مدح محتمل ان يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم مدح المدوم بعدم الرؤية لا نسلم أنه لا متاعا بل لا شبها لها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النقص ايضا من صفات قصه ألا يرى ان الاصوات والازواج يمكن رؤيتهما مع أنه لا يقيد بهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص واللام يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون النقص صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من

قوله ولهذا اختلف الصحا بة امكن الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الخاتم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن

القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فامل (قوله والروية في المنام قد حكي عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرمانى رأى ربه مرة في المنام فتلائين سنة بعده كان دائما مع متكئا فكلما انتهى فرضه اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة أخرى وفي الواقفانه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) هذه المسئلة لا تخص العباد بل تم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة بانما يحيرى بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يوقف في الحكم في غيرهم ثم يانه هذا يشمل

مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في افعال العباد بمجموع القدرتين ولم يحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول يكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العباد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان نحاشي قدما المستقلة عن اطلاق لفظ الخالق على العباد كان لدواعي تفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشارك في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فنحاشي المتأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الاقياد فهما أمران عديان والايمان هو من افرد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل مخالفة ان قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مضافا فلا يقال ٣٤٠ الكفر والفسق مراد الله تعالى لا يهاه الكفر وهو ان الكفر أو الفسق

ما مور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعندنا لا لباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثم وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء

الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احج أهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله كان عالما بقاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدر والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الشيء من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخلة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها

والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بغيره إذ قد ورد التمدح بنبي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حق تعالى (قوله لكان عالما بقاصيلها) وأما الكسب فيكفيه قصد والم جملة

سمات قصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بغيره اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان الشيء من صفات النقص فكما كان الشيء أقوى كان التمدح أقوى لا يرى أنه قد ورد التمدح بنبي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حق تعالى (قوله) وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سورد انكم أثبتتم للعبد كسب الافعال بالاختيار

(قوله الاول ان العبد لو كان خالقا) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدره العبد

فقط يرد كونه باجماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الاجاد بالقدر والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان لا يزيد ولا ينقص مما أتى به يمكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بدله من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بيتا أو ميتنا مشكلا وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتال الشيء على سكنات متخلة أي بين الحركات البطيئة مبني على تركيب الجسم من الجوهر القردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر القردة وقوله وليس هذا هو العلم بل لو سئل عن العلم لم يعلم رد لما يقال ان العلم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل يوم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يمتنع حين السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بان يحصل الشعور ويتوقف في الحال ولا يمتنع فيه بدلا بخفى وقوله

وهذا أظهر أفضاله فيه ان كون تخلل السكتات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لم غليظ كذا في القاموس (قوله أى علمكم على ان ٣٤١ مامصدرة للتلا يحتاج الى حذف

الضمير) يقال

يرجح ما الموصولة

الاستثناء عن جعل

العمل بمعنى المعمول

وعن اعتبار الاضافة

الاستمرارية أى

خفكم وجميع

معمولانكم على ان

الاصل في الاضافة

العهد بخلاف ما

الموصولة فان وضعها

للمعوم حذف الضمير

أهون وهذا يرجح

ما الموصولة أيضا ان

فهما مطابقة ما تحتون

قننا لم يرجح الشارح

ما المصدرية مع جعل

ما تعملون مصدرا

بمعنى المعمول بل مع

جمله باقيا على معناه

بل لم يرجح أصلا

وانما نه على أن الداعي

اليها ليس الا هذا

القدر هذا وانه بقوله

أو معمولاكم على ان

النص دليل تام لانه

يدل على المطلوب على

كل احتمال وما يوعم انه

لا يدل عليه الا على

أطاولا لشعور المشي بذلك وليس هذا ذولا عن العلم بل لوسئل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفضاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتعديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى « والله خفكم وما تعملون » أى علمكم على ان مامصدرة للتلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولاكم على ان ماموصولة ويشتمل الافعال لا ما اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالقول للمعنى المصدرى الذى هو الايجاد والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والابقاع أعنى ما شاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لوسئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات قطعى الحصول ويهتدفع ما يقال يجوز أن لا يشعر بشعوره أو ان لا يدوم (قوله أى علمكم على أن مامصدرة)

فقول لو كان العبد كاسيا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والمزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاحمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الارز يدوالا فنص بما أن به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانما عشتى فوقه ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه مخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البدية بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المدور من غير ان يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضايهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد الا المعترضة ان قولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وامام في الخلق الناقص

تقدير كونها مصدرة وترجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستثناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ أو ما احتمال كونها موصوفة أى شيئا تعملون فما يغنيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة اعلم ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعانى المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل

ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة
بعمونة المقام على الاستغراق والاقالعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم
المقصود

الذي يتصف به العباد في كفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف
تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريد
العبد يتعلق به العلم أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لا من جزئي فإلم يتصور
بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي
العلم بوجه جزئي فمكارمة محضة لان القصد عالم يتعلق لا بوجود الفعل الاختياري فلا
يضمن العلم بوجه جزئي في الاليجاد سواء كان ناقصا أو كاملا اعني الفرق بينهما في
اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموافق (قوله وبه يندفع ما يقال الخ) أي
وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد
التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظرى لا يدفع ما قيل بجوز أن
يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو بجوز أن يكون له شعور
وعلم بذلك التفصيل ولا يتيق زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري
بعد الالتفات وهما ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة أيضا فان
المحرك أصبحه يتامل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا
بالتفاصيل ولا بحر كالأجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا
المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المفعول ليصح تعلق الخلق
به لان المعنى المصدري أعني الاتباع والاحداث أمر اعتباري لا يتحقق له في الخارج
والا لزم التسلسل في الاتيقات فلا يكون متعلقا للذوق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر
الى ضمير الخطاب على الاستغراء بعمونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل
الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك
ان المفعول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى التجار أعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال
للسرير انما معمول التجار باعتبار انه يتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى
صارت ممدات لوجوده فلي تقدير أن لا تكون الاضافة للاستغراق بجوز أن يكون
المراد ببعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو ثابت ان جميع
أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعترضة اذ لا خلاف لهم في أن أمثال
هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع

والعمل قال فعلت
الضرب وعملته
ولهذا سمي المصدر
مفعولا مطلقا

(قوله ولقوله تعالى خالق كل شيء أى يمكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والقدار عليه وكذلك لهم أن يؤولو قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق بالحل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق * لا تقول الآية لتزجيج عبدة الاوثان عليها وتويعهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخفون أفعالكم وهم لا يخفون شيئا * لا تقول يا باسقى النظر لانه ٣٤٣ بعد إقامة الدلالة على كمال قدرته

يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان هم مضى الظاهر أن يقول أفمن لا يخلق كمن لا يخلق لان الله عكس لاهم بنشر يكفكم تلك لاجزاع الخلق اياه

الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية ولقوله تعالى الله خالق كل شيء أى يمكن بدلالة العقل وفعل العبدشئى ممكن وكقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقاتل كمن العبد خالفا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة وأما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية)

بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قيل اطلاق اللازم واردة المألوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلارية قلت لا يتم المقصود على هذا التعدير أيضا المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخدوعة له تعالى أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتيبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كالأجنى (قوله وأما الموصولة) يعنى ان ما اذا حمل على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم جميعا ما تميلون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التبريف فلا بد من ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أى حاصل الكلام ان حذف

في الألوهية جمعونه عاجز مثله فيرد عليهم ذلك (قوله لا يقال قالوا ان يكون العبد خالفا لافعاله) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق عبادة مانعة المحل لاجتماعهما في الجوهري والمعتزلة لا يثبتون ذلك أى أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتبذيل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم وأضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من المقاييس الشعرية قول القاتل شريك مستقل في نصيب الملك أشد من اثبات شرك كاعتناجين لكل منهم مدخل في أمر حقير

والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتبذيل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم وأضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من المقاييس الشعرية قول القاتل شريك مستقل في نصيب الملك أشد من اثبات شرك كاعتناجين لكل منهم مدخل في أمر حقير

(قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد حائلي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وإنكاره ٣٢٤ فسقطه وذكروا الفرق بين حركة المرتش والمأشئ لبيان الضرورة

فجعله من حججهم الذي احتجوا به على نظره وقوله وإن الأول باختاره بتقدير ويعرف أن الأول فالتركيب من قيل علقها تينا وما عولك أن تجعل الواو حالية وإن مكسورة وقاعدة التكليف هي أن كل ما قل بالغ مكلف لانه إذا كان الفعل بمحقق

كما العبد لا صنم والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لاقتضاه إلى الأسباب والآلات التي هي بمحقق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن الجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا إلا شيئا واحدا والمعتزلة أثبتوا شيئا واحدا محض واحتجت المعتزلة بأن الفرق بالضرورة بين حركة المأشئ وحركة المرتش وإن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بمحقق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والثناء والتواب والعقاب وهو ظاهر والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنى الكسب والاختيار له أصلا وقد بوجه بالمثل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمتنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادته ورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري البتة (قوله والمدح والثناء والتواب والعقاب) قد يقال

الضمير العائد إلى الموصول أقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فتزجيج الشارح ما المصدرية بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيعه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحشى أيضا مجرد بيان ترجيع التوجيه الثاني على الأول لا الرد على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أي قد بوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أن بمحقق الجواهر كن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد بوجه أيضا بأن المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر إذا لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلة لازم بمحذف المفعول يدل على أن المراد أن من انصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا ينصف بالخلق (قوله ويمتنعون كون الخلق الخ) يعني أن المعتزلة لا يثبتون الشرع في وجوب الوجود واستحقاق العبادته ويمتنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادته بل مناط خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب ويمتنعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى * أفنمخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختياري البتة) لانه إذا كان الكل بمحقق الله تعالى

التكليف ان لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل أفضل كذا والجواب بأن المدح والثناء للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والتواب والعقاب تصرف في خالص حقه فلا يستل عما فعل كما ينفعنا الجبرية أيضا فهو علينا لا نأمن كل وجه فالجواب بأن باب الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره

قوله وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشارب والشارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم ليس بترك المثابة لان القائم هو الاكل وسائر ما ذكره ليس مثل الياض والاسود لانها مصادر عنها هذه المصادر لا مجرد ما انصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى ٣٤٥ سوى الخلق لم يكن جاهلا في

دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كما ستر تمسكهم انما يتدفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى

مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد ان قائل

قوله واذا تخلق من الطين كهيئة الطير

والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد بفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان

يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا

لرسالته عليه السلام (قوله وحى أى

أفعال العباد كلها بارادته ومشيشه

أى بارادته بالبعد

واما نحن فنثبت على ما تحققت ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والشارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك ويرى يتمسك بقوله تعالى « فبارك الله احسن الخالقين » واذا تخلق من الطين كهيئة الطير » والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير (وحى) أى أفعال العباد (كلها) بارادته ومشيشه (قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد

يجوز ان يمدح ويذم بامتنار الحلية كالمدح بالحسن والذم بالقيح وأيضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يستل عن لمتها كمالا يستل عن لية خلق الاحراق عقيب مساس النار

تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا والالزام باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق أم لا (قوله يجوز ان يمدح الخ) حاصله انا ناسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن البعد خالقا ليطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم بامتنار الحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يستل عن لمتها بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كمالا يقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استخسايا والذم اعتراضا كمالا لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لئلا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو المعتبر فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى طدته الخ) يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يتبع كونها بغيرها والمعنى قول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الا ترى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث

بما قاله القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء وتنبى عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وان يريد الكل ومن السبيل ان كون أفعال العباد بحقيقة تعالى يقتضى كونها بارادته فلا يقال فيها بارادته ومشيشه لكان اوقع وكما يقتضى الكون بحقيقة الكون

بإرادته يقتضى الكون قدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بكونه عند المقاتل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) بمعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيها أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والظاهر أن يراد به ٣٤٦ الاختيار فان الحكم بنبي عنه والفضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضائه وهو عبارة عن الفعل معز بآدة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لا نقول الكفر مقضى لا قضاء

(قوله إشارة إلى خطاب التكوين) أى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيها اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) ويده قوله تعالى قضاهن سبع سموات

فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى وللم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم التوائد وهو الوجود جاز متعلقه بالمدوم وأما قال الشارح لا يبعد أن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الأيجاد وسهولة على الله تعالى وإكمال قدرته تشبهاً للعائب أى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا اختصار إلى عزولة أمر واستعمال آله وليس ههنا قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرراً بالعلم والقدرة والإرادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * قضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق أن القضاء تمام الشيء أما قولاً كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه * أى حكم أو فعلاً كما في قوله تعالى * قضاهن سبع سموات * أى خلقهن وأتقن أمرهن انتهى كلامه فعلم عماد أن ما وقع في شرح العمدة أن القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه * أى أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل إرادة الأمر معنى مفاد إرادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والأمر واحد وكذا الأعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى * وقضينا إلى بني إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض * الأعلام والتبيين ألفاظ مرجعها واحد أعنى تمام الشيء

لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يفنى عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى اذا معنى لكونها بفعله لا كونها بمنطقه ولم يحمل على معنى المصطلح عليه عند الإشارة وهى الإرادة الأزلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الإرادة (قوله لا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب أن الدليل أعنى قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف

لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات المبدء ولا ينبغي أنه لا حاجة إلى قوله والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضى وقد تم الجواب قبله ومما يجب أن ينبه عليه أن الرضا بالمقتضى أيضاً واجب لكن من حيث أنه مقتضى والرضا به من حيث أنه مكسوب للمبدكفر وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب إنما هو فى انقضاء بمعنى الصفة الذاتية أعنى إرادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه

والرضا لما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ووقع وضرو وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب

فهو من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى

قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام الواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجهه اما الى تعلق التكوين اولى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وأما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وكل الانظمة وهو المسمى عندكم بالعناية الازلية التي هي مبدأ القيضان للوجودات من حيث جملتها على أحسن الوجود وأكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما خزن منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فصله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى * وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس القضاء الا ثلاثة معان أحدها التقوي والثاني مصطلح الاشاعة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان القضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار) يعني انما يفسر الشارح القضاء بما هو مذکور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل له انه لا معنى

نعم التحقيق ان
الرضا به أيضا
واجب

(قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الان قال اكنفى
 بظهور حالهما من بيان حال الارادة وحينئذ يدفع بعض ما تقدم هذا والظاهر ان المراد سلب تأثير قدرة
 العبد و ارادته ومشيئته ٣٤٨ (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق

والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي
 القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره
 والقاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا: تعالى أراد منهما
 الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار
 للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمتخذي تلك الصفة وهو المقضي
 قال صواب أن يجاب بان الرضا بالكفر لان حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس
 بكفر وأنت خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى بل بعلق صفته أيضاً مما لا ستر في
 محضته ثم أن الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لان حيث ذاته
 ولان من سائر الحيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل
 والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل

الرضا الخ) يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى انما القائل رضيبت بقضاء الله تعالى لا
 يريد ان رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمتخذي تلك الصفة وهو المقضي
 وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفراً اذا كان مع
 الاستحسان له وعدم الاستبجاء بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استباحة قصد الى
 زيادة غوائه كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام بنات اطمس على أموالهم
 واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضا
 بكفر الغير وأما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقاً قال في التائار خانية من رضي بكفر نفسه
 فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والا صبح أنه لا يكفر بالرضا بكفر
 الغير ان كان لا يجب الكفر ولا يستحسنه (قوله وأنت خير بان رضا القلب بفعل الله
 تعالى الخ) يعني ان ما ذكره المعارض من أنه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى عملاً
 معنى له اذ تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة
 الاحكام بل يعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته لازلية مما لا ستر في محضته
 ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا بمتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة
 ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يصح إلا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له

بالممتنع فيصح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقيح
 منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته وأما
 في غيره فانما الحكم عدم الوقوع في الامتناع فيها اذا كان على الامتناع ما عدا متعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف

باختيارها) الاولى
 ارادتهما لما عرفت
 فتذكر والمعتزلة أيضاً
 قالوا بالارادة من غير
 مفسر حيث قالوا
 أراد ايمان الكافر
 رغبة واختياراً
 لا جبر او اضطراراً
 لكنهم خالفوا في
 جواز تخلف مراده
 تعالى عن ارادته
 وقالوا لا قص في ذلك
 اذ لا متلوية كالكلام
 اذا أراد ان يدخلوا
 دارهم فلم يدخلوا فورد
 عليهم ان ذلك لا يخلو
 عن الشناعة ولا يخفى
 انه لو تم ارادة وقوع
 الشيء اختياراً لم
 ارادة الشيء مطلقاً من
 غير امتناع التكليف
 اذ لا ارادة تجامع
 الاختيار فليتحقق
 تلك الارادة المظنة
 في ضمن ما يجامع
 الاختيار وتحقيق
 المقام ان التكليف

فيكون

ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراد به واقع قوله والمعتزلة أنكرت الإرادة الله للشرور والقباح الخ قالوا فمل العبدان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره ٣٤٩ تركه وان كان حراما فبعكسه

والمذنب يريد وقوعه

ولا يكره تركه

والمكروه طبعه وأما

المباح وأفعال غير

المكلف فلا يتعلق به

إرادته ولا كراهته وفي

قوله حتى أنه أراد من

الكافر والفاسق إيمانه

وطاعته أن أنكار

إرادته الشر لا يوجب

إرادة الإيمان

والطاعة بل

الموجب له أنه لا يترك

إرادة الخير لزعم أن

ترك إرادة الخير كإرادة

الشر قبيح وفي قول

المجوسى لأن الله لم يرد

إسلامى تمرى بان

الإسلام شر بناء على

أصل المعتزلة وفي قول

عمر بن عبيد

تمرى به بالتمرى بان

بكون الإسلام خيرا

وقول المجوسى قانا

أكون مع الشريك

الأغلب يحتمل إرادة

أنى أرجح الشريك

الأغلب وإرادة أنى

مضطر فى يده وفى

ولم يلزم تكليف الحال والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقباح حتى قالوا أنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعم منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخفه وإجاده ونحن نغنى ذلك بل النسيح كسب القبيح والإنصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمر بن عبيد أنه قال ما أزمى أحد مثل ما أزمى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت لهم لا تسلم فقال لأن الله لم ير داسلامى فإذا أراد الله اسلامى أسلمت فقلت للمجوسى أن الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى قانا أكون مع الشريك الأغلب وحكى أن القاضي عبد الجبار الحمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الاسفرائينى فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهى عدم

(قوله حكى عن عمر بن عبيد الخ) قالت المعتزلة أنه تعالى أراد من العباد إيمانهم برغبة واختيار الأجر أو اضطرابا فلا نقص ولا مغلوقة فى عدم وقوع ذلك كالمالك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا أو ليس بشئ ما ندعم وقوع هذا المراد نوع تقص

فيكون ما ل جواب الشارح وما ذكره المسترض بقوله فالصواب الخ واحد إذا بصير المعنى والرضا إنما يجب بالقضاء المستلزم للرضا بالقضى من حيث كونه متعلقا له لا بالقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيات وأما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا إنما يجب بالقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لأن الرضا بالاول أعنى القضاء هو الأصل المنشأ للثانى إذا الرضا بالمتعلق إنما يجب لتعلق الرضا به قان قيل لا فرق بين هذه الصفتين غيرهما فى وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فلو وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب أعجب بان هذه الصفة لا كان صدور الام من آثارها كان مظنة أن يترضى العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فدل على هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله قالت المعتزلة أنه تعالى الخ) يعنى قالت للمعتزلة فى التقصى عن لزوم التقص والمغلوقة بانه تعالى أراد إيمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص فى عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الإرادة القسرية قانه قص شعر بالعجز كالأبخرى (قوله وليس بشئ) أى ما قالت المعتزلة فى التقصى

قول الحمداني تمرى بان لا يستلزم بانه ناقص فى تنزيهه الحق وتسيجه حيث ينسب اليه الفحشاء من إرادة الشرور والقباح وفى قول الأستاذ تمرى بان بعضا من التبيين والتنزيه فيه حيث جعله مغلوقة بالعباد بحيث يجزى فى ملكه

مالإشاعة(قوله ونحن نعلم أن الشيء عقدا لا يكون مراداً أو يامر به) أي نحن نعلم من أعيننا أن الشيء عقدا لا يكون مراداً
ونأمر به لدواع وقوله ألا ترى أن السيد تنويره ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله للحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله
ولا أنه لا يستل عما يفعله وإنما يصح التعليل لو كان المراد أن نعلم أن الشيء عقدا لا يكون مراداً لله تعالى وإمر به ولا يصح
لأنه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم أن الشيء قد
لا يكون مراداً أو يؤمر به وقد يكون مراداً أو تهى عنه ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر للحاضرين عصيان عبده
بأمره بشيء عولاً بريده منه فالله ٣٥٠ تعالى يأمر بالآلير بدل حكم ومصالح الخ وكان المراد مما قال لكن وقع

في تقريره الاختلال
(قوله وللعباد أفعال
اختيارية يثابون بها
أن كانت طاعة
ويثاقبون عليها أن
كانت معصية)
والكف عن المعصية
طاعة والكف عن
الواجب معصية فلم
يخرجنا عن الحكم
ووصف الأفعال
بالإثابة بها والمعاقبة
عليها ليكون كالل دليل
على أن للعباد اختياراً
فيها ولذا ترك
الوصف بعدم الإثابة
بها وعدم المعاقبة
عليها كما في الأفعال
المباحة ووصف
الأفعال بالاختيارية
يجمع عليه عند من

الارادة فجمعوا إيمان الكافر مراداً أو كفره غير مراد ونحن نعلم أن الشيء عقدا لا يكون
مراداً أو يأمر به وقد يكون مراداً أو يهيى عنه حكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى
أولاً أنه لا يستل عما يفعله ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان
عبده بأمره بالشيء عولاً بريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل
مفتوح على التفسيرين (وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) أن كانت طاعة
ومغلوية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة إلا الرضا وهو مذهب
أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل إذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو
الارادة مع ترك الاعتراض أو هم ذلك الترك فإنه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد
لا يجامعه ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله
وللعباد أفعال اختيارية) اعلم أن المؤثر في فعل العبد ما قدره الله فقط بلا قدر من العبد
ليس شيء إذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التوضيحية نوع نقص ومغلوية وتولا
أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والحكم كذا في شرح
المقاصد (قوله قيسل لا يفهم من الارادة الخ) أي قيل في التفصي عن لزوم النقص
والشناعة على المعتزلة أنه لا يفهم من ارادته تعالى إيمان العباد برغبة واختياراً إلا الرضا به
فقولهم بخلف المراد به عن الارادة التوضيحية قبول بخلف المرضي عن الرضا وهو
مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة
أيضاً (قوله وهو كلام الخ) أي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لأن ذلك إنما
يخيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فإن الرضا عند المعتزلة هو

الارادة

سوى المجبرية والحكيم لأن نسبة الفعل إلى العبد

يسبب أنه يحمله عند المعتزلة أو بأن قدرته دخلافه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب أن الفعل بكسبه كما هو عند
الاشاعرة أو لأن صبر و رته عبادة ومعصية قدرته كما هو عند القاضي فرد قوله وللعباد أفعال على الجبرية وقوله
اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد قدرته بإيجاب واضطرار ويخلف الفعل عن قدرته ومن قال
مقصوده أن العبد فلا ينسب إلى قدرته سواء كانت جزاء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مراداً محضاً كما هو مذهب
الاشعري قد ضيق دائرة إفادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ ولا اشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم

أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط
بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخليف وهو مذهب
الفلاسفة

الارادة مطلقاً من غير قيد بعدم الاعتراض فليقول بخلف المراد عن الارادة فيلزم
النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك
فلا يلزم من القول بخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قيد جامع تعلق
الارادة بكافي إيمان المؤمن وقد لا يجامعه كافي كفر الكافر فانه تعلق به الارادة
دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي قص وشناعة في ذاته تعالى نعم تخلف المراد
عن الارادة قص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل
الحشي من ان للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة التقوية هي الامر والنهي ولا شك
أن مخالفة الامر والنهي لا يستلزم قصه ولا مغلو بهته إجماعاً لان ذلك انما يتم لو كان
معنى الامر عندهم مافسره به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس
كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن
الارادة فيلزمهم النقص والمغلوية بلارية (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب
الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته ووارادته الى الفعل
أوجدته عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته ووارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل
مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة
العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يخفى أنه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء
ومذهب المعتزلة لان عدم الإيجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما
مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا بالإيجاب والاضطرار وهو لا يتناقض
الاختيار بالنسبة الى ذاته ولنا قولنا في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان
الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما بوجيان وجود المقدور وقال في شرح
الجديد للتعليق يدو مذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العبد على سبيل
الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة
في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب (قوله وهو مذهب
الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل
الحوادث كلها وان المراتب بشرط ممددة لا قاضية المبدأ على ما صرح في شرح
الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على ضدو الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما تهل عن افلاطون من ان العالم

والمروى عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وأعلى أن يؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بتل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبو بكر والمقصود هنا أن للعبد فعلاً ينسب إلى قدرته سواء كانت جزءاً للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب أن يعلم أن جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب إلا أن بعض الأدلة لا يجزى إلا في المكلف فذلك خصصوا العباد بالذك

كرة والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي قابن القمر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال إن الخالق هو الله تعالى لا خلق سواه وإن الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أى قدرة الله وقدرة العبد على أن يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل العمل بمعنى أن قدرة العبد غير مستقلة بالناظر فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وإن اشتهر في الكتب أنه جعل كلامهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أن واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كافي لطم اليتيم تاديباً وإيذاءً فإن ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والالتزم عليه ما لازم على المعزلة بل أراد أن للقدرة مدخلاً في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه أن هذه الصفات أمور اعتبارية يلزم فصل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفتة فلا وجه لجعله أنثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني أن المقصود في قوله وللعباد أفعال الخ لا يصدق إلا على هذين المذهبين فإن قوله للعباد أفعال رد على الجبرية إذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي إذ للعباد عنده أوصاف الأفعال لأنفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار وأما الرد على المعزلة فقد سبق ولناзм بشر إليه هنا (قوله إلا أن بعض الأدلة لا يجزى الخ) وهو قوله ولأنه لو لم يكن للعبد فصل المصالح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله

(قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرة والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك
للإزدواج وقوله لا يجوز عمت الجبرية أنه لا فصل للعبد أصلا يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب
ويعاقب عليها بل في الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه أيضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا
(قوله ولا قصد) في القصد مكارمة صريحة ولا حاجة لهم إلى تقيده لأنه يمكن في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير
لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش ٣٥٣ إضافة المسبب إلى السبب

كإضافة الحركة إلى
الارتعاش إلا أن
البطش علة ثانية
والارتعاش منشا
الحركة والجبرية أن
يقول الفرق وهي
لعدم الإطلاع على
أسباب حركة البطش
بخلاف حركة
الارتعاش حتى لو علم
أن الكل بخلاف الله

(ويعاقبون عليها) أن كانت معصية لا يجوز عمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا
وإن حر كانه بمنزلة حر كات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار
وهذا باطل لا ينافي بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول
باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على أفعاله ولا إسناد الأفعال التي تمتضي ساقية القصد والاختيار
إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال السلام
واسود لونه

(قوله لما صح تكليفه) بطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق
الثواب فبقي نظرمرد كره وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا
على الأشعرى لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل

(قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب فبقي نظرمرد كره) وهو أن
ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الأحراق عقيب مساس النار فكما لا
يقال لم ترتب الأحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى
ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضا على الجبرية الخ) أي كإيراد الجبرية بعدم صحة
التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبسطة والتأديب لأن فائدة التكليف
طلب الفعل أو التزك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد
هذا على الأشعرى بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الأفعال لم يفسد التكليف
لجواز أن يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة إليه
فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا ولو باعتبار ذلك الاختيار المرتب على
الداعي يصير الفعل طاعة إذا وافق ما داهاه الشرع أو معصية إذا خالفه ويصير علامة

(٢٣ عفاة) تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق ببناء
على ذلك لأنه أيضا مثله في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويجه على عدم صحة إسناد أفعال يقتضي ساقية
القصد والاختيار إن الاقتضاء وهمي فيتأضع الفعل للقصد مبالغة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق
لهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع بل العرف المبني على الوهم والافتراق في الوضع بين قام وطال فإن
كلامهم ما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وإنما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال

(قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كتابة الحكم في قوله لا نا نا اتفق ذلك عطف على تفرق فقد عطف
 الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على المدرة والقصد
 والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عامين ووجه دلالة الآية الثانية ان عاقب عيشتهم وهذا لا يكون مع استفاء
 القدرة والقصد والاختيار ولو رقت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة
 اللازمة لعدم الفعل بعد لصح وكان دليلا على بطلان التالى فلا آية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على
 أعمالهم واسناد ما يقتضى ساقفة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه لا يهدى على الكفر
 والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا يهدى بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى ساقفة القصد
 والاختيار (قوله فان قيل بعد تعمير علم الله تعالى الخ) أو رد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على
 تعمير ارادته تعالى افعال ٣٥٤ العبادانه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاقد مجبوراً في فسقه فلا يصح

تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه
 بهذا الجواب ولا يرد
 لان ما سبق ابطال
 لتعمير الارادة يلزم
 الجبر وهذا اثبات
 للجبر على مدعى
 التعمير وبينهما بين
 نعم يتجه ان استقصاء
 الكلام فيه أولى
 بالامام السابق لسبقه
 والامر فيه هين
 والجواب عنه بان
 السابق بيان الجبر

والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك * فان قيل بعد تعمير علم الله تعالى وارادته
 الجبر لازم قطعاً لهما اما أن يتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعده فيمتنع ولا اختيار مع
 الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال

(قوله فان قيل بعد تعمير علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة
 الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى
 الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب)
 والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراءى عن ارادته

الشواب والمقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد
 من أن هذا السؤال والجواب قد سبق حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في
 كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى ما يمكن من
 العبد من الفعل والترك حيث عم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعده وما مر

بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهي مع ذلك خفي
 كالابحى على من هو ذكي بل غي فلا يفتى اليه فانك بما سمعت عنه غي (قوله لانهما اما أن يتعلق بوجود الفعل
 فيجب أو بعده فيمتنع) أو رد عليه ان تعمير الارادة ليس الا بشموله الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم
 أيضاً لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حدث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله
 كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء ومحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة
 بالعدم لاجتمعت علتان مستقتتان على شيء عقلاً ظهر كاقيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود فيجب والايتمتع
 لا تمتنع العلول بدون العلة ولك أن تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا أن ارتباط الوجود
 بوجودها وارتباط عدمها فلا يعني يتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب
 عليه انه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بانها ان تعلق العلم بالوجود وجب والامتناع ان عدم تعلق العلم

وهكذا الحال في الامتناع وأنت خير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر
الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولقد اورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تمتعت الارادة بالوجود يجب والامتنع لاهالة
الوجود وعدم الملة علة المدم هذا

من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض
بالنسبة الى الكفر والفسق مع أنه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بيراد السؤال
الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان
جفل الكفر والتفق من الافعال الموجودة امامي على العرف أو المراد الموجودات
في العبد بمعنى انصافه بها في الخارج لا وجودها في أنفسها والافهام أمران عديان
لا تحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن قال ما علم الله تعالى وأراد
عدمه مجتمع اذ لو لم مجتمع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد
عن ارادته تعالى (قوله وأنت خير بان الاعدام الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة
الله تعالى ليس بالانسية الى الموجودات لان اعدام الحوادث أزلية فلو كانت مسبوبة
بالارادة لكانت حادثا لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور
فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح
المواقف العدم ليس أثر اعمولا للتقدير كالجوهر بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق
مشتبه بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدونه كافي الوجود
فيلزم أن لا يكون عدم العالم ازليا وأما الجواب باننا نسلم كون أثر الارادة حادثا
البتة لجواز تقديم القصد على العدم كتقديم الابداع على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز
تعميم الارادة بالعدم حتى يشتمل ابقاء الشيء على العدم فليس يحيدلان المنع الاول
وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنهم يهدم الاستدلال بكونه تعالى قاعلا مختارا
على كون العالم حادثا أو الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الانصاف بالعدم
في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون أثر انفسية الى جميع
الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء علم مشيئته
الفعل كالايجب وغاية ما يتكلف أن يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط
بارادته لا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نفي جماع
الارادة بالعدم الا أن يقتضي الارادة العدم باعتبار علمها (قوله ولما وقع في الحديث)
فانه استند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله والا
يتمتع الخ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود مجتمع وجوده لان الارادة علة الوجود

بالوجود يقتضي
امتناعه والا لزم
خروج أمر عن
علمه فافهم

الشيء واجبا أو ممتنعا
الاختيار حتى نمنع
اقتضاء العلم الوجوب
واضح اذا العلم تابع
الوقوع فلا يوجب
الوجوب وأما تقضيه
بافعال الباري جل
ذكره فباختبار علمه
ظاهرا لانه عالم في
الازل بكل ما يفعل
فيكون واجبا فلا
يكون اختياريا أو أما
باعتبار الارادة قيل
مبنى على ازيله تعلقاتها
وفيه بحث لانه كان
تعلق الارادة وان
كان حاداً يوجب
الفعل فيخرجه عن
اختيار العبد كذلك
هذا الايجاب يخرج
عن اختيار الواجب
ولا يمكن أن يدفع
القض بأن تنافي
ارادته باختياره فلا
يخرجه الوجوب
المتفرع عليه عن
كونه مختاراً بخلاف
العبد فان تعلق ارادته
تعالى ليس اختياره

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا وهذا يناقض الاختيار قلنا ممنوع فان
الوجوب باختيار محقق للاختيار لا مناف
والمعترلة لما جوزوا والتخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة
عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجبا) قد منع هذه المقدمة أيضا
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار
وكذلك الارادة اذا نكرت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق
للاختيار)

وعدم العلة لعدم المعلول ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون العلم أثر الارادة لانه
لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضا علة له يلزم توارد عتين مستقلتين على معلول
واحد (قوله والمعترلة لما جوزوا والتخلف عن الارادة الخ) يعني ان المعترلة لما قالوا
ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائزا لما ارادة فهو بضية
يجوز تخلف المراد عنها عند من غير قصص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم
ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة
بالوجود يجب والا يتبع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف يمكن فم يرد على أكثرهم
السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو قصص وانما قيدنا
بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها فتمتد لا يصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضا (قوله قد منع هذه المقدمة الخ)
أى كما منع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا أو ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس
جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا أو ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى
ان الاجل في المطابقة للمعلوم والمطل وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ما هو
عليه في حد ذاته ألا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطاها له حتى لو
خالقه بوجه مالم يَن علما بل جهلا فلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا
وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضا مدخل
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له
والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضا تابعة
لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل وأما قولهم والالجاز اقلاب علمه
تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق

لان تعلق ارادته تعالى

عقب ارادة العبد فتدبر

وأيضاً منقوض بأفعال البار، جل ذكره لأن علمه وادته متمسكان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه «فان قيل» معنى لكون العبد قاعلا بالاختيار ألا كونه موجودا لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال والإيجاد

فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها أن تتصلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما كان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافي كونه تعالى قاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ)

ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أي إذا كان الوجوب أو الامتناع بوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود ههنا لأن المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر قال الشيخ الاشعري يسلفه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي أحدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما سيجي ثم نختصه وأما الذاهبون إلى مذهب الاستاذ فظهر حواجز ومه ولا بعدهم لكن لهم أن يقولوا أن كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن يمتلئ بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كافي قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الأفعال لأن إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا إنما يقال الجبر بالنسبة إلى الأفعال وإعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها ألا يرى أن صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه قاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا إذا لفرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل أما مطعها أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبورا في الأفعال الصادرة بوسط الاختيار

توجيه النقض بالمظهر وأما بالارادة فبني على أزلية تعلقاتها أيضا وقد يحجب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرهما من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بوسطها والشئح الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالمظهر) بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع أنها اختيارية بالاتفاق من المتخصصين (قوله وأما بالارادة فبني الخ) أي النقض بآرادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والامتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمنع قال الفاضل الجلي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بالحادثة فيما لا يزال يجب وجوده والامتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الابداء وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الابداء وانما المتأني له الوجوب الحاصل قبل الابداء كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يحجب بان الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القلبية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقاتها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يحجب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بآرادته تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا (قوله تأمل) قل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة

المقدور الواحد لا
يدخل تحت قدرتين
مستقتين) ولا تحت
مستقلة وغير مستقلة
والألم تكن المستقلة
مستقلة ويمكن أن يقال
الدخول تحت مستقلة
وغير مستقلة دخول
تحت مستقلتين هما
المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة فهذا
اكتفى بنفى الدخول
تحت قدرتين مستقلتين
ولا يخفى أن السؤال
أما يوجه على من لم
يجعل فعل البعد تحت
مجموع القدرتين
كالاستاذ والقاضي
(قوله وبالضرورة أن
لقدرة العبد وادارته
مدخلا) وإن أثبت
فالبهرهان على ما
عرفت والبدیهی لبس
الامطلق المدخلة
سواء كان بالتأثير أولا
لا بمجرد كونه مرادا
محضا كالاحراق
بالنسبة الى النار لا
بالتأثير كما توهم البعض
لان نفى التأثير لبس
بديهيا بل انما ثبت
قيام البهرهان على ان
الكل بخلقه تعالى مستقلا

ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثاته الا انه لما ثبت بالبهرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وادارته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش ودون البعض كحركة الارتماش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وادارته الى الفعل كسب

(قوله مدخلا في بعض الافعال) أي بالدوران والترتب المحض كالأحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف لعبد الخ) صرف القدرة جعلها متممة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى أنه يصير سببا لان يخلق بان يكون تعلقه متفرعا على شيء تاما له ان وجود وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القلبية لثباته لا الزمانية فالاجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وادارته ضرورة نوقها على تعلقهما لم يرق جري العادة وان كان تعلق ارادة لعبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الاجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وادارته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان قدرته تأثيريه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم لعقل بان قدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما أنه لا حكم لها في عدم التأثير بل لكل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لنفي الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتماش بحكم ثبوت تأثيره فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرة حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا فاعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سياحين ثبوت انتفاءه بالقواطع انما يحكم البداهة بالدوران والترتب المحض كالا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) معنى معنى

الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الإرادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في إرادة الله تعالى

صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإدارة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف إذ لا مؤثر إلا الله بل بمعنى أن تعلق الإرادة بصير سببا عاديا لا ينخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا وجد الفعل وأما صرف الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها قاتها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في إرادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الأوقات من غير احتياج إلى مرجح وكما أن صدور الإرادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في فعله كذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله وإعماله في هذا المقام يستدعي بسطافي الكلام فنقول والله التوفيق أن أفعال العباد منها ما يتعلق بها الإرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى أن الله يوجد ما سواه يتعلق بها الإرادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بوسط اختياره وإرادته بمعنى أن الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يمكن من الفعل والتحرك وإرادة ترجح أحدهما فإذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين وقع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي إليه بمعنى أن تعلق الإرادة بصير سببا عاديا لا ينخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلقت إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلة إليه تعقبا ذاتيا فإن قيل ذلك الترجيح المنفرد عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي إما أن يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالفا لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فإن قيل إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فمما قائمة التكليف إذا الإرادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الإرادة بناء على أن الإرادة تابعة للعلم فإذا علم المكلف أن التكليف واقع هكذا فهو جن يصير ذلك داعيا لتعلق إرادته ورجيحه فيصرف القدرة والدواعي إليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة واعتبار ذلك التعلق أعني تعلق الإرادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل أن الله تعالى خلق في العبد علما إجماليا بالأفعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها

وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي نحدد عنه القدرة كما سيحكي
 لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد
 الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من
 يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه
 كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار اقضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق
 الموت

وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خوذ من لسان الشارع وخلق
 فيه ارادة مابسة لتلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة
 لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجودها فمع العلم
 بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعاقبت ارادته بالقبح يستحق
 الذم باعتبار الحلية والعقاب بطريق جرى المادة وان تعاقبت بالحسن يستحق المدح
 والثواب كذلك ولقد الوصل قبيحاً لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته
 بقبح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة
 التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى
 فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو
 لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسها كما في أفعال البارئ تعالى فانها صادرة
 بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزام وحدوثها مع انمخاطفها اذ
 لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة
 الى غيره في عدم كونهما باختيار والسرفه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون
 متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق
 خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في
 بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد
 استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لا مبالغة عن القصد الذي يحدث عنه
 القدرة كما سيحكي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخفها الله تعالى
 عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتها لان صرف القدرة متأخر بالذات عن
 وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات
 عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة المتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه
 يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس شيء لان قصد الاستعمال الخ) أي ما ذكره

(قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والأفا القدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والألا حاجة في خلق الأفعال إلى غيره تعالى عن ذلك بل صرف ٣٦٢ العبد قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببها الأوهمية فكذا

التعقيب وصرف
العبد قدرته وإرادته
أنما يصير كسبا بعد
خلقته تعالى حتى لو
صرف قدرته ولم يخفه
الله تعالى لم يكن كسبا
فالکسب مقدم على
الخلق ذاتا متاخر عنه
وصفا ولا بعد في ذلك
فإن الرمي باعتبار ذاته
مقدم على القتل
و باعتبار إفضائه إلى
الموت قتل فالرمي
باعتبار ذاته مقدم على
الرمي باعتبار كونه قتلا
وكون الفعل مقدور
الله تعالى باعتبار
الإيجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب بجهة
غلبه أن الكسب
صرف القدرة خالق
الصرف أما الله تعالى
فلا شيء للعبد وأما
العبد فهو خالق بعض
أفعاله ولا يفتع دعوى
كسونه اعتبارا بما في

وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن
بجهتين مختلفتين فالعقل مقدور الله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا
القدر من المعنى ضروري وإن لم يقدر على أن يذم ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن
تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاد مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم
في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ما وقع بالآلة والخلق لا بالآلة والكسب مقدور
وقع في

(قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والأفا القدرة مع الفعل

صاحب القيل ليس بشيء أما يان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا يفتضى
أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لأن استعماله موقوف على القصد ومتاخر
عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأى جمهور
المحكمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال
القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول: إنها
عند قصد الفعل أعنى الأشعرى أنها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وأما يان مغايرة
القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخر بجهة محسب وصفه فيجوز أن يكون
القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخر عنه باعتبار وصفه أى بالنظر إلى
استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه قتلته فإن الرمي المخصوص
باعتبار إفضائه إلى الموت يكون قتلا وهو أنما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا
عن الموت باعتبار كونه قتل مع أنه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول القاء
في قولك رماه قتلته (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أى كون الفعل عقيب مجموع
صرف القدرة والإرادة هو التعقيب الذاتي وإن كان النسبة إلى صرف الإرادة تعقبا
زمانيا بل البشيه الذاتي لأن خالق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته
وإرادته بحيث يتبع وجوده بده وانه من الأسباب العادية التي ليست سببها الأوهمية
فكذا التعقيب (قوله والأفا القدرة الخ) أى أن لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا

أخرجه عن كونه مخلوقا للعبد لأن مسئلة

خلق الأفعال تم الأفعال الاعتبارية الأثرى أنه جعل الكفر من المخلوقات وإذا كان كون الفعل موجودا من
الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع إلى مذهب القاضى أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة
الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لاني

عمل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالقدور وكذا الخلق بالخلق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع
 بان المراد ان الكسب مقدور وقهر مكسوف في محل قدرته والخلق مقدور وقهر مخلوق في محل قدرته والعبارة
 المستقيمة الكسب لمتدور وقهر في محل قدرته والخلق

٣٦٣

عدم محبة افراد
 القادر بالكسب انه
 مالم يخلق الله القمل
 عقيب صرف القدرة
 لا يصير كسبا قوله ان
 الشركة أن يجتمع
 اثنان وينفرد كل
 منهما بما هو له) فيه
 أنه اجتمع الخالق
 والكاسب في الافعال
 واتفرد الواجب
 بالخلق والكاسب
 بالكسب ولا يردان
 الكسب أمر
 اعتباري لما عرفت
 (قوله ان الخالق حكيم
 لا يخلق شيئا الا وله
 عاقبة محمودة) في انه
 اذا كان لهذا الخلق
 عاقبة محمودة يكون
 لكسب أيضا
 كذلك لان ما يترتب
 على المخلوق يترتب
 على المكسوب ولا
 يخفى قوة هذا
 الاشكال وغاية

محل قدرته والخلق مقدور وقهر لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد الادر
 به والخلق يصح انفراده * فان قيل قد أثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا
 الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء
 القرية والمحلة وكذا اذا جعل المبدع خالقاً لافعاله والصانع خالقاً لاسرائير الاعراض والاجسام
 بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شئين مجتمعتين مختلفتين كارض تكون ملكاً لله تعالى
 بحجة التخليق وللعباد بحجة ثبوت التصرف وكفعل المبدع ينسب الى الله تعالى بحجة الخلق
 والى المبدع بحجة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سافهاً موجباً
 لاستحقاق القوم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لا نه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق
 شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقيحه من الافعال قد يكون
 له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه
 قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلا كسبه للقيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سافهاً

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فينتلنا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح
 شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلام المؤثرين منفرد بما له من دخله في
 التأثير على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور يحمل الله تعالى وخلقته كذلك ليس أقبح
 من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية

لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل
 عليه فينتلنا شركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بمجاز كره يقتضي أن لا يكون
 الشركة في مذهب الاستاذ لعدم افراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بتدور
 بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبنا أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه
 يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الابدان بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف
 مذهب المعتزلة فانه لا يدل على نقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان
 في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المتعذبات (قوله وليس شيء الخ) أي ما
 ذكره ليس بشيء لان كلام المؤثرين أي قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بهما
 من دخله في التأثير على اننا نعلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في

ما يمكن أن يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب
 العاقبة المحمودة للقيح لم يكن مستحقاً للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة
 فيه فيعده سافهاً والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيعمل على السوء وان الخالق يصرف

في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما يرضى به وذلك سفة (قوله والحسن منها) في المواقف
 القبيح مانهيه عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه بالحسن بخلافه كالواجب والمنسوب والمباح فان المباح
 عند أكثر أئمة بان من قيل الحسن وكعمل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبداً بالاتفاق وهذا وفي تعريف الحسن
 أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم قد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق المصنوع وفعل الصبي
 يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال
 العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى انصافه بالحسن كما هو مذهب
 البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضاً
 لا يخص الآجل فان كثيراً ما يجري الفعل عاجلاً لا الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الأثر والمراد
 المدح في الشرع لا باعتبار ٣٦٤ اقتضاء العقل فيكن في التعريف أحد الأمرين وكون التفسير بما لا

يكون متعلقاً للذم
 والعقاب أحسن
 لشمولة المباح لما
 عرفت أن المباح
 حسن عند أكثر
 أئمة بان ولان الرضا
 يشمل ما ينبغي أن
 يجعل محكوماً عليه به
 والذم قول أو فعل
 أو ترك قول أو فعل
 ينبغي عن ايضاح حال
 الغير كذا في المواقف
 ومقتضاه ان المدح
 أيضا أعم من القول
 والفعل وتركها

موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون
 متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والالحسن أن يفهم عما يكون متعلق
 للذم والعقاب يشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بإرادته من غير اعتراض (والقبيح
 منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاء الله تعالى)
 عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده كفر يعني ان الإرادة والمشيئة
 والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح
 (والاستطاعة مع العمل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل)
 إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يحققه الله تعالى في الحيوان فيعمل به
 ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء

بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلق مؤثر فيها ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله
 بالكلية وجعل البعد خالفاً بالاستغلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله
 ولا يجري في ملكه الخ) قبل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة
 والمشهور ان المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك
 السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لانه مما يعاقب عليه ووجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى)
 انما قاله عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله وكذا الحكم بان
 القبيح ليس برضاءه أيضاً متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه
 غير مراد فالرضا عندنا الإرادة من غير اعتراض وعندهم الإرادة إذ لا إرادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضاً
 لا يخص العاجل قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل
 قال الله تعالى فاذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى
 فاخذ الله نكال الآخرة والاولى وقوله يعني ان الإرادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسألة تتعلق الإرادة
 والمشيئة والتقدير ومسألة تتعلق الرضا وعدمه وليس للمعنى أنه يريد بمسألة الرضا ذلك لكن يتجه أنه لم يكن هنا

حديث الحجة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والحجة يستلزمان الرضا ٣٦٥ (قوله فكان هو المضيع لقدرة

فعل الخير فيستحق الذم
والعقاب) يستفاد
منه ان استحقاق الذم
والعقاب لا ضاعة
قدرة فعل الخير وفيه
ان لو كان كذلك
لكان معاقبا بقصد
فعل الشر على ان
القصد بفعل الشر
مفعول ما يعمل ويمكن
أن يجاب عنه ان

الافعال الاختيارية هي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لا داعا للفعل لاعتله وبالحجة
هي صفة يختلها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات فان
قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة
فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل
(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي له
كيس الملاقى له ولك أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه
عند فاعل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم
يكتسب القبيح

الحسنات يذهبن
السيئات وكف
النفس عن فعل الشر
مع القدرة عليه يحو
سبب تضييع قدرة فعل
الخير فعدم العقاب
على القصد لا يناق
استحقاق العقاب
والظاهر أنه لا يقتصر
علة استحقاق العقاب
على تضييع قدرة فعل
الخير بل من علة
كسب قدرة الشر
وكسب الشر واضاعة
فعل الخير أيضا وقوله
فانهم لا يستطيعون
بانهم لا يستطيعون
يعني به ان الذم على
عدم الاستطاعة مع
ان العدم أزل خارج
عن قدرتهم لذلك

الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في القهم وقلم المعنى كالا يخفى (قوله أي علة عادية)
وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف
عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائرا معه ككيس الملاقى فان
تحقق اليمس لا يستلزم تحقق الاحراق فاقاله الفاضل المحمدي من انه
لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرط عادي ليس بشيء وهذا عند
الشيخ الاشعري حيث ينبغي كون شأن القدرة الحادثة بالتأثير تسميتها علة وشرطا
بماز (قوله ولك ان تقول الخ) هذا ما وقع في كلام الامد من ان شأن القدرة
الحادثة بالتأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فينتد تسميتها علة
أو شرطا حقيقة فباقائه الفاضل المحمدي من ان كون شأن القدرة بالتأثير غير مسلم عند
أصحابنا فلا يجس ان اراده غير مسلم لانهم انما يقولون بالتأثير بالفعل لا كون شأنه بالتأثير
(قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب
في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييع لقدرة فعل
الخير بترك القصد اليه وهذا معني على ما هو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلقا بالقدرة
والارادة بل هو متعلق بعدم القدرة والارادة على ما مر من أن الاعدام ليس متعلقا بالثبوت
والقدرة وأما عند من يرى أنه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه
استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وبصرف القدرة اليه
لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان التارك بمعنى كف النفس
عنها عند تهيب الاسباب وميلان النفس الى الفعل المهي حاصل بصرف الارادة والقدرة
بالاتفاق كما ان كف النفس عن التهي عند تهيب الاسباب والميلان الى فعل الواجب

التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل اذا هم منزلة العدم لعلم رب الفاتدة

بالزمان لا ساقية عليه والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه

وهو لا يتناقض في فعل المهيأت بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ماسيجي* (قوله والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من قول بان اثر القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق النعم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي أن يعلم ان قول الشارح فيستحق النعم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق النعم والعقاب بترك قصد الفعل ايضاً وأنه قد لا يعاقب بمفهوم من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق أنه لو عوقب بذلك كان ملائم لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء أنه لو كان استحقاق النعم والعقاب لازماً معبد أملاً كان معاقباً بقصد فعل الشر للحصول للتضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل أقول الاضح ان المفهوم هو خطأ وفعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال في تهذيب المعرفة ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح أنمان خطر ياله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفر الا ان ذلك الخطر مما يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر ياله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يستل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً (قوله وهو لا يتناقض) أي كون التضييع سبب النعم والعقاب في ترك الواجبات لا يتناقض أن يكون وجه النعم في فعل المهيأت شيئاً آخر أعني صرف القدرة اليه على ماسيجي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لا يتناقض ذلك لان ترك الواجب وان كان من المهيأت الا انه من المتروك فيجوز أن يكون وجه النعم والعقاب فيه متايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبنى على مذهب الخصم القائل بان اثر القدرة لخاصة الدليل أنه لو كانت الاستطاعة ساقية على الفعل يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة ولو كان وقوعه بدونها محال عند كماله يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقاً مبني على مذهب أهل الحق فلا يبعد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع ان لا يدخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه أنه قد عرفت آخا ان الاستطاعة عندهم اما على عادة أو شرط عادي له

عليها ونزولهم منزلة عادم السمع (قوله والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عادياً فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بان اثر القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

(قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما صرح آخره من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت ٣٦٧ استطاعة قبل الفعل لانه يجوز

وجودها عند الفعل

بجديد الامثال كما في

اعراض يومهاؤها

ودفعه بان المراد ان

الاستطاعة بها الفعل

مقارنة للفعل والالزم

وقوعه بلا استطاعة

سواء كانت تلك

الاستطاعة مسبوقه

بالامثال أولا فاجبه ان

الاشهرى نفى

الاستطاعة قبل الفعل

وهذا الكلام يوجب

جوازه ودفعه بان نفى

الاشهرى الاستطاعة

قبل الفعل ليس لان

وجود الفعل يتوقف

على انتفائه بل لانه

يساعده البيان وما

لم يتم دليل على وجود

الممكن لا يحكم بوجوده

لان الاصل العدم

فيه في على اصله نعم

يمكن بيان انتفاء

الاستطاعة قبل الفعل

من غير توقف على

امتناع بقاء الاعراض

بان قال لا دليل على

ثبوت القدرة التي بها

الفعل قبله قال ثابت انه

لما من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في
امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فن ابرم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا
انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا اجتمعت
المثل المتجدد المقارن فقد اعترف بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامتقارنة ثم ان
ادعيت ان لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة
فليكن البيان وأما ما يقال لوفرصنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما يصح
الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الاولى
(قوله لما من امتناع بقاء الاعراض) فلا تقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل
الاعراض عندهم (قوله فقد اعترف بان القدرة الخ)

وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها اذ اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة
نحو أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يحمل الكلام الزاميا لانه
لو حمل تحقيقا انما يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها
مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة
الى جملة الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارع واذا كانت
الاستطاعة عرضيا وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا تقض
بقدرته الله تعالى الخ) أى حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء
الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتحرير النقض أنه لو كانت المقدرة مع الفعل
لا قبله لم يحدث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل
فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلها باطلان
بل قدرته اذلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره انه قد ثبت تعاقب القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كانت متمتعة في القدرة الحادثة لكانت متمتعة في القدرة القديمة أيضا كذا
في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي
متمتعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا
استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وبأفلا يلزم من تقدمها على وجود
المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان المرض عبارة عن يمكن يكون

يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفى وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشهرى وفيه
بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازه قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف
ويمكن دفعه بان المنقضي عند الاشهرى كون تلك القدرة قبل الفعل والثبت عند المعتزلة جوازه تلك القدرة قبله على انه

تكر صاحب المواقف أن كثرة المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به حينئذ ويستحيل تعلّقها بالفعل حال حدوثه (قوله ٣٨) فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة (لأن مذهبهم أن

تعلّق القدرة بوجودها
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وأن قالوا بامتداعه لم يتحكم
والترجيح بلا مرجح إذا القدرة بمحالتها متغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على
الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الأولى متممًا فقيه نظر
لأن القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث
كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمنع حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يمنع الفعل في الحالة الأولى لا تنفاه
شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في
الحالتين على السواء

حاصله أنه ليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الأشعري وفيه بحث إذ
المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لأنه لا بد من مثل
سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والالزام قيام العرض بالعرض

تخيذه تابعا لتجيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله أنه ليس نفي وجود
المثل الخ) يعني حاصل الجواب أن مدعى الشيخ الأشعري أن القدرة مقارنة للفعل
سواء سبقها مثل أو لا وليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعواه حتى يرد أن دليله
انعدامه على وجوب المقارنة لا على أن لا يوجد قبل الفعل لجواز أن تكون باقية
بجديد الأمثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع
المقارنة له بجديد الأمثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ)
حاصله أن نفي المثل السابق داخل في دعواه أن مذهبهم أن لا قدرة قبل الفعل ومذهب
المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا أنه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزام
تكليف الماجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في أن القدرة قبل الفعل أم لا قال
في المواقف قال الشيخ وأصحاب القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة
القدرة قبل الفعل ففهم من قال يفتأها حال الفعل ومنهم من نقاه وهذا ظهر ركاز قوله
لا بد من مثل سابق والأولى أن يقول لا بد من قدرة سابقة فلا ن وجود المثل إنما هو عند
بعض المعتزلة القائلين بأن القدرة باقية حال الفعل بجديد الأمثال وأما عند من يقول
يقتاها حال الفعل وهو يفتأ الاعراض فليس عندهم مثل سابق بل نفس القدرة التي

تعلّق بها
قبل الفعل ويستحيل
تعلّقها بالفعل
حال حدوثه والالزام
إيجاد الموجود وقوله
ولم يحدث فيها
معنى لاستحالة ذلك
على الاعراض والالزام
قيام العرض
بالعرض بعض ما
يتعلق به نظر الشارح
حيث قال ولأنه يجوز
أن يمنع الفعل في الحالة
الأولى لا تنفاه شرط
لأنه يتعلق بهذا المقدمة
وتقصيله أنه لا يلزم
من عدم حدوث
معنى فيها أن يكون
وجوب الفعل في
الحالة الثانية
وامتناعه في الحالة
الأولى تحكمًا لجواز
وجود شرط في الحالة
الثانية من حدوث
وصف اعتباري فيها
مثل رسوخ القدرة
فلا يلزم قيام العرض
بالعرض أو غير ذلك
من الأمور البانية فمن
قال ويرد عليه أنه

يعتمد

يجوز أن يكون الحادث

وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمنع قيامه بمثله فقد غفل عن أنه بعض ما سيذكره الشارح وما
تفانكنا مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر أن القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل

البعض الامام الرازي

ومقصوده رفع

التزاع وفيه بحث لان

الاشعرى لا يجوز

وجود القدرة الغير

المستجمعة قبل الفعل

والا لوجد الفعل

بدون القدرة

لامتناع بقاء

الاعراض والمعتزلة

لا يجوز أن تكون

القدرة عليه معه

والا لزم إيجاد الموجود

فرااد البعض تحقيق

الحق من غير قيد

بمذهب وفي ان

وجود القدرة قبل

الفعل بحث الا أن

يستدل الى حكم

بديهية العقل وقوله

وأما امتناع بقاء

الاعراض الخ دفع

لما يصح على قوله ولا

قبله ووجه امتناع

قيام البقاء والعرض

معا بالمحل انه

حينئذ لا يكون

أحدهما أولى بان

يكون وصفا للآخر

من الآخر كذا قيل

ومن ههنا ذهب بعضهم الى أن اريد بالاسطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات
صعبة اليان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يتبع قيام العرض بالعرض
ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى
موجودا يتبع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه
يرتفع نزاع الفريقين

بتمتعها التكليف كلابيخي (قوله ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الخ) حاصله أنه
انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمرا موجودا
حتى يكون عرضا قائما قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمرا يعتبره العقل وينتزع من
غيره أن يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية
من حيث استحكامها في موضوعها ولو جمعا قبل الافراد والامثال تسمى راسخة وليس
الرسوخ أمرا زائدا عليها في الخارج كلابيخي قال بعض الافاضل هذا البحث
مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لا يجوز أن
يتبع الفعل في الحالة الاولى لانتهاء الشرط الخ انما يلزم من عدم حدوث معنى فيها
أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز أن يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة لقول
الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء يتا في ما ذكر لان القدرة
الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم
كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد أنه يجوز أن تكون الحادثة في الحالة الثانية
أمورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فاقبل (قوله وهو
لامام الرازي الخ) قال في المواقب قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد النوة
التي هي مبدء الاعمال المختلفة ولا شك أن نسبته الى الضدين سواء هي قبل الفعل
وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك أنها لاتعلق بالضدين بل
هو بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع
الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة

التأنت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بحمل دون آخر (قوله أشار إلى الجواب بقوله)
 فيه أنه إن كان سلامة الأسباب باقية إلى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولوقيل السلامة أمر عديم لزم قيام
 العرض بالمعذوم وإن لم تكن ٣٧٠ باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال تختار أنها ليست باقية لكون البقاء

عرضاً ولكن مستمرة وأنه يمنع قيامهما معاً بالحمل ولما استدلت القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن
 التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلاة
 مكلف بها بعد دخول الوقت فلم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز
 وهو باطل أشار إلى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على
 سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى والله على الناس حجج اليتم من
 استطاع إليه سبيلاً * فإن قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات
 ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها

الآن الشيخ لما لم يقل بآثار القدرة الحادثة فسر آثار التأثير عايم الكسب فصار
 الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة
 وفي كلام الأتمدى أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع
 متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا إشكال أصلاً (قوله وأنه يمنع قيامهما) أي
 قيام الشيء وقائه معاً بالحمل بمعنى تبعيتهما له في التحيز

أرادوا بمجرد القوة فلا نزاع (قوله إلا أن الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورد على
 ما قال الإمام الرازي من أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن
 يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع أن المراد
 بالتأثير ما عي الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل
 سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة فيبقى مذهب الشيخ وصار الحاصل أن القدرة مع
 جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي يسبها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارنة
 لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه
 (قوله وفي كلام الأتمدى الخ) أي وقع في كلام الأتمدى أن القدرة الحادثة تمن
 شأنها التأثير وأعمال تؤثر بالفعل لأن متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها
 قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا إشكال في صحة ما ذكره الإمام الرازي
 ولا حاجة إلى تعميم التأثير لما عي الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز)

لأن الاستطاعة صفة الكسب الخ حيث أسندت إليه وسلامة الأسباب
 ليست صفة له لكن محتاج حمل كلامه عليه إلى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الإطلاق
 وإن كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع إلى الآية
 وقولنا هو وسلامة أسبابه لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفه إذ يقال هو ذو غلام مع أن السلام ليس وصفه

قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات والمكلف كما يصف بالاستطاعة
يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركه لا يشتق منه اسم فاعل
يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وجه التكليف)

والافليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة للتيوع
ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية
ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه
تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صراحا فلا
فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا
للمكلف ممنوع واللام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله ذو سلامة أسبابه يفيد صحة
الحل لاصحة التفسير هذا

ويريد بقوله اسم

فاعل يحمل عليه

يحمل معناه عليه

(قوله ووجه التكليف)

انما فسر القيام بهذا الان القائل بامتناع قيام المرض بالمرض انما يفسره بهذا المعنى فن
قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز بات شيء
(قوله والافليس الخ) أي وان لم يتبع قيامهما بما للحل بل جاز قيامهما بما الخ فليس
يجعل أحدهما وصفا للآخر ان قال السواد بقى أولى من العكس ان يقال البناء
أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائلين
يحمل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وانما يذكر
وجه صعوبته المقدمتين الاوليين لانه قدم ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان للمكلف
وصفا اضافيا الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقة
وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال
على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ
مفصل دال على الاضافة صراحا وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) يعني وأما وجه جواب الشارح بان السلامة
مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان
الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بما في رد أن كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا ممنوع واللام صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار
متعلقة ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب
انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة

تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى
الاول فان أر بد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
وان أر بد بالمعنى الثاني فلا نسلم له وجه لوزان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل

والاقرب ما أقاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف
كونه بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح الامر تسومح في عدم سلامة الاسباب وصفه
(قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) بالسريفة ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فيعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الى القصد

بذلك هذا ما سنح مخاطر الكليل وذهي العليل وبعض من تصدى لحل هذا
الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع واللام يصح تفسيرها
بسلامة أسبابها داخل في تحرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاحمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف
ذاتي له واللام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب أعما
يفيد الخ جواب سؤال وهو أن قال لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان
سلامة الاسباب أيضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب أن قولنا ذو سلامة أسباب أعما يفيد صحة الحمل لا كونها
صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولا فلأنه حينئذ يصير قوله واللام
يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانيا فلان قوله
قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاما على السند التبع المساوي وهو خارج عن قانون
المنظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثا فلان أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كمالا يخفى
على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أقاده بعض الافاضل الخ) أراد
به السيد الشريف وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب الا أنهم تساحروا في ذلك انهم قصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعنى كونه
بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة
ليست صفة فلا بد أن قصدوا كذا كروا في تعريضها معنى هو صفة أعنى كونه بحيث
سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف
لشيء محال متعنه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة

تعتمد هذه
الاستطاعة التي هي
سلامة الاسباب
اذ يمكن العبد من
القصد الذي يخلق
الله القدرة عقبيه
لا محالة وقوله لا
الاستطاعة بالمعنى
الاول فيه مسامحة
كافي قوله فان أر بد
بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول وفي
اطلاق العجز في
العرف واللغة على
المعنى الاول نظر
اذ لا يفهم فهمامن
العجز الا عدم
الاستطاعة الثانية

(قوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف المأجوز من القول بتقديم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذا اشعري لا يجوز تقديم القدرة لا متناع بقاء العرض قالوا وجهه أن يقال رده انه لا يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متمتعا في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان غاب كل كلام المواضع فتارة يشمر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه المتمتع من العبد عادة ٣٧٣ فعدم وقوع التكليف به

متفق عليه أنما
الخلاف في جوازه
وأما يمنع بناء على
علم الله تعالى أو إرادته
خلافه قال التكليف
به واقع فقوله وأنما
الزناح في الجواز يوم
انه وقع الزناح في
جواز جميع أقسام
ما لم يقع به التكليف
فصل في ما يشعر به
بعض كلام المواضع
محمية وعلى
ما يشعر به البعض
الاخر وهو
المشهور يجب
تخصيص النزاع
في الجواز

وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بيننا القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة قال الكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا عمالة * فان أجيبت بان المراد ان القدرة وان صالحت للضدين لكنهما من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بهو اما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لقوم الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متمتعا في نفسه كجمع الضدين) أو يمكننا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كحلق الجمع وأما ما يمنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحريرا للمقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريفي في حاشية شرح التخليص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحريرا للمقام الخ) أي محريرا لمحل النزاع

بالمتمتع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وبما يدل على ان الامر في قوله تعالى أنيقوني باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملازمة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا يتناهي في عدم وقوع التكليف وأنما يتناهي في عدم امكانه قال القاضي في تفسيره ما معناه لا يحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والمعقوبة أو من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامسائل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والمقويات والبلايا بعيد لا محتمل لا يتناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان

ما يتبع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبدادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تنفع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق

على ما هو رأي المحققين فانه حكمي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستلزمين بما ذكره الحاشي بقوله وقد يقال أن ما يلزم قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصولين الاول أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لأنه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطلق على ما سيذكره الحاشي ولأنه لا معنى لتأثير العبد في أفعاله إلا القصد اليه باختياره وأن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يتبع في نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) أما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ما علم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أي التكليف بالمتنع الثاني لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من أصحنا بنا على تجوز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالاستحليل لكان مستدعي الحصول انلا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاهما الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا تصور وقوعه اذ لو تصور لتصور ومثباتا يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والام يمكن تمتعنا لثبانه وهذا كتحصو الاربعه بانه ليس بزوجه فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوجه ليس باربعه وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر المضدي (قوله والثانية لاتعم اتفاقا الخ) شهادة الايات والاستبراء قال الله تعالى «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» (قوله يجوز عندنا الخ) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف المادة فان قيل يجوز تكليف الجاد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجاد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة تجوز وقع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله

العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدلل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو يمكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنقضي لتبقى الاستمرار ودون بينهما خطر القتاد

ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والامر في قوله تعالى ان يثوبن في السماء ولا علة تجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن
حال المؤمنين ر بنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال
ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فنعمه المحتزلة بناء على التبع العقلي

فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يبعد ما من
المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضا بان القدرة اغادة غير مؤثرة
وغير ساقطة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لا نه يستلزم كون
كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع) أى
بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان
تأخذ ما على الإطلاق لانه لا يستلزم الشمول

فهذا توجيه الخ) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بصدقه واقع توجيه
ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع
لذاته أو ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى « لا يكلف الله
نفسا الا وسعها » و بشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يبعد الخ) دفع لما
يتوهم من أن ما ذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا
التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يبعد
هذه المرتبة أى المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى أنه ممكن في نفسه من العبد
(قوله وقد يوجه أيضا الخ) أى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيع
وغير ساقطة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله
بما يمكن في نفسه الخ) يعنى ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة
قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جواز ما ذا التكليف بالمرتبة الاولى
لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك ان تأخذها) أى لك ان
تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تهيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه أن يكون
الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الإطلاق لا يستلزم
العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لخصه من الحقيقة محتمل لخصه كثيرة
من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر
باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير في

وقد يقال ان أطلب كلف بالايان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته
به ومن جملة انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في أن لا يصدقه واذعان ما وجد من
نفسه خلافه مستحيل قطعاً فينتدفع التكليف بالمرتبة الاولى فضلاً عن الجواز وفيه
بحث لا نه يجوز أن لا يخاف الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف
العادة فيكون من المرتبة الوسطى

قوله ولك أن تأخذهما الى الامكان أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه
بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانم خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم
شمول ما يمكن من العبد لانم خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى أنه لتوهم
الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله وقد يقال ان أطلب الخ) يعني أن أطلب
أطلب كلف بالايان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع
ما علم بحجته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحجته به أن أطلب لا يؤمن به ولا
يصدقه فيما أتى به فقد كلف بان يؤمن به لا يؤمن به وأن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه
نحال لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعاً يعني أن
الشخص اذا كان مصداقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً فلا يكتنه حينئذ ان تصديق
بعدم التصديق لا نه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عالماً بتصديقه موجبا
لنكذبه في الاخبار بان لا يصدقه فينتدفع التكليف بالمرتبة الاولى أعني الممتنع
لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لا نه يجوز الخ) يعني انه انما يجد في نفسه
خلافه لو كان لعلم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخاف الله فيه العلم بالعلم فلا
يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعي بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله
فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورياً لا يتخلف عنه عادة
فهو مجتمع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى
مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً ان هذا الجواب انما يتم لو بين
استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أمالو
بين بان تصديقه في الاخبار بان لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه
في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه
يكون محالاً فلا يتم كلاً لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارع في حواشي التفسير
ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته
به ومعنى لا يؤمن برفع الاحجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا

(قوله وجوزة الاشعري) بناء على انه لا يقيح من الله شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله
 * قلت لم يجوز ولا متاعا لان المتع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المحبوس المطلق ولك أن تقول عدم التجوز
 لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل ٣٧٧ قال وهذه نكتة تانيث هذه

نكتة كما لا يخفى على
 من هو أهل لنحوها
 وانما ماها نكتة
 لاحتياجها الى دقة
 نظر في استخراجها
 ودقت بالنقض
 وهوانها لو بحث
 أن لا يجوز تكليف
 أمثال أبي لب
 بالايان لانه علم أنهم
 لا يؤمنون وأخبر به
 وفيه بحث لانه تعالى
 علم أنهم لا يؤمنون
 اي تأفقا كيف
 وكل واحد يؤمن
 عند الياس الا انه
 لا يقع ايمانه ويمكن
 دفعه بان كل أحد
 مكلف بالايمان
 قبل الياس اذ لو كان
 التكليف بالايمان
 مطلقا لكان بالايمان
 عند الياس ممثلا
 لكلف به وخارجا
 عن عبدة الامر على
 ان هذا البحث
 لا يجري في التكليف
 بالأعمال مع علمه

وجوزة الاشعري لا نه لا يقيح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله
 نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لم يلزم من فرض وقوعه محال
 ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزم تحقيقا لمعنى لزوم لكنه لو وقع لزوم
 كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق
 علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انما نعلم ان كل ما يمكن ممكنا في نفسه
 لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالنسبة والالزام ان
 يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالنسبة لا يرى ان الله تعالى لا يوجد العالم بقدرته
 واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة
 وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
 والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذ اتاه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا
 وصل اليه ذلك بخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي
 اذ لا ان هو التصديق اجمالا بما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة
 في الاذعان الاجمالي وقد يجاب أيضا بأنه يجوز أن يكون الايمان في حقه هو التصديق
 بما عاده ولا يخفى بعمده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو
 كان جائزا الخ)

الاخبار في قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات (قوله
 والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواضع
 وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي
 ووجوبه مشروط بالم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف
 به اذا علمه وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى وأخبره الرسول لا يافى
 ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية
 ولا يخفى أن هذا الجواب اما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك
 الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف
 الاشخاص) وهو مستبعد لجد الان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها

تعالى بأنه لا يافى بها أصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح أيضا وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى
 لا تقدير وقوعه يستلزم كونه خيرا تعالى بالايمان فانه كما يعلم ما هو الواقع وخبرته وانما أخبر عن عدم ايمانهم لانه
 الواقع انما قاحت لو كان الواقع ايمانهم لا خيرا فلا بد من ايمانهم

(قوله وما يوجد من الالم في المضروب) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالإنسان لأنه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو يفتي كونه مخلوق العبد لثني الكسب لا محالة فإن مكسوب العبد مع العبد صنع لتخليقه إذ لو لم يصرف إليه إرادته وقدرته لم يخف الله تعالى وإنما يخفقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ ويجه انه اذا ٣٧٨ لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجهه مؤاخذة

العبد به في الاولى والآخره ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخاف عقبيه عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن التولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم ينجح في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطوية وهي ان الفعل

بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم الخال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالوت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحر كة اليد توجب حر كة المفتاح فالأمتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليس بمخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمعه ونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا اما بالتخليق فلا استحالة من العبد واما لا اكتساب فلا استحالة لا اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة

نوضح هذا التمييز بأن لا يجوز تكليف أمثال بله بالايان لما أخبر الله تعالى عنهم بما هم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة لا اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة)

بحسب الاشخاص (قوله لوضح لهذا التمييز الخ) ما ذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحقق نقض اجمالي وحاصله أن دليلكم يجمع مقدما باطل لانه قد يخلف الحكم عنه في مادة مثل أن يهب حيث وقع التكليف بالايان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزا لما لزمن من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر

بالضروة والوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا عنه فلا اكتساب في جميع التولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه ونفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل التولد لا يصح ذلك لانه يصح بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة التمكن فان الارادة ما به يرجح أحد طرفي المقدور

فما ليس ترجحه بالا رادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره أظهر فلذا اختاره فحامل (قوله والمقتول أى كل مقتول ميت
 باجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكهني من المعتزلة إلا أنه
 لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا يجوز عم بعض المعتزلة يريد به غير الكهني
 فانه عند الكهني أيضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ٣٧٩ ميت باجله غلغا لما عنده

وفيه ان الكهني
 أيضا قائل بان
 القاتل قد قطع
 الاجل الثاني ومن
 قال أراد به غير
 جماعة ذهبنوا الى
 أن ما لا يخالف عادة
 الله واقع بالاجل
 منسوب الى القاتل
 لقتل واحد بخلاف
 قتل جماعة كثيرة في
 ساعة فانه لم يجز عاده
 تعالى بموت جماعة
 في ساعة يرد قوله انهم
 أيضا لم يقولوا ان
 كل مقتول باجله
 فيكون هذا القول
 لا كزعمهم أيضا فلا
 يكون التقييد ببعض
 لا خارجهم بل
 خص بيان زعم
 البعض المخالف بما
 ذهب اليه من سوام
 لعدم الالتفات الى
 زعمهم واسقاطه عن

ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت
 باجله) أى الوقت المقدر لموته لا يجوز عم بعض المعتزلة من ان الله
 مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى
 المتولدات في غيرنا فلا كتب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) يرد
 عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب بمنتهى بعده لا يتنافى كونه مكتسبا
 بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة بوجبه وفوت التمكن
 من تركه (قوله أى الوقت المقدر لموته)

عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع أننا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن
 المدعى أن لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات
 الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمالحاصل بعد النظر
 القائم بمحله والام الحاصل من ضرب الشخص نفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع أن
 نعلم بالضرورة أن حالنا بالسبب الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات
 الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء مهمما مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فلم
 أنه لا كتب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الى آخره)
 حاصله ان أراد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب
 حصولها فهو ممنوع وان أراد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فنسلم
 لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا يتنافى كونه مكتسبا للعبد لا يرى ان
 فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع
 أن العبد مختار فيه فكذلك في المتولدات قال القاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام
 الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك
 اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الألم
 في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا بامتداد زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا
 الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا كتب للعبد

درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه الحرب من شتاعة الازام
 فانه لم يجعل مخالفه المادة مثل القاتل ويجعل فعل الله لم يخرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدح في المعجزة
 ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد
 وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فعله فيحقق ذلك في المقتول

مات وان لم يقتل
فيعيش الى وقت
هو أجل له (قوله
لنا ان الله تعالى قد
حكم بالجلال العباد
على ما علم من غير تردد
بأنه اذا جاء أجلهم
الآية) قد تكررت
هذه الآية في
التنزيل مصدرة
بقوله لكل أمة أجل
وتعيين الاجل لكل
أمة لا يستلزم تعيين
الاجل لكل واحد
من تلك الامة ففي
الاستدلال بحث
وقوله واحتجت
المسئلة على القائل
نقل عنهم أنهم ادعوا
في بقاء المقتول لولا
القتل ضرورة كما
ادعوا في تولد سائر
التولدات وانقائها
عند انتفاء أسبابها
ووجهه بأنه تجوز
لما ان ما ذكره من
المنتهات مصورة
بصورة الحجة ولا
يعد أن يقال تبع
الواقع لآزعمهم فان
ما ذكره واضح لا منية
كآزعموا وهذا

قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بالجلال العباد على ما علم من غير تردد بان
ولو لم يقتل لحاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لماش الى أمده هو
أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل
يصح ذلك في المقتول أم المعلوم في حقها أنه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت
في التولدات الممتدة زمانا ما اذهى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يمكن البعد من ترك
الامتداد كما عرفت بخلاف أفعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة
مع أن البعد يمكن من ترك ما يشاء وقس على هذه التولدات الغير الممتدة اذ لا قائل
بالفصل أقول ما ذكره كلام أو هن من نسج المنكوت لان التمكن على ترك امتداد
التولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لما يمكن على
أن تضرب ضربا يندب اذ يحصل ألم تمتد أوصيفا فيحصل غير تمتد وبعد المباشرة غير
متحقق في أفعال المباشرة أيضا فانما بعد تحقق الضرب لا قدر على عدم مباشرة ضرب
تمتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس
التولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز ان يموت الخ)
إذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله
من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لماش
الى امتداد امداد هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه أبو الهذيل منهم
فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يموت لكان القاتل قاطعا لاجل
قدرة الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يصور على تقدير علم
الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال كذا في شرح المعاصد (قوله أي لم يوصله
اليه) يعني أنه تعالى لما اقدر القاتل على قتله قد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله
فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل الحنفي
حقير وعليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون عبارة الشرح هكذا
ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع
عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف
أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا
التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال أنه اذا كان
الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد

(قوله وبانه لو كان

ميتا باجله لما استحق
القائل ذمما) يدفعه ان
الله تعالى قدر أجله في
هذا الوقت لعله
بان قتله في هذا الوقت
وتقدير الاجل لهذا
العلم لا يتاقي استحقاق
القيم كما ان الموت
بالمرض لا يتاقي تقدير
الاجل ولا يتاقي
ايجاب البية أو
القصاص وعحصل
الجواب عن
الاستدلال بالآية
ان الله تعالى قدر
أجله سبعين سنة
لعله بان طاعته
تصير سببا للثلاثين سنة
من عمره فيصير
أربعون يستحقه
من غير الطاعة سبعين
لانه قد رآه بعين على
تقدير وسبعين على
تقدير حتى يؤل الى
القول بحدد الاجل
كما هو قيسل فالحق
في الجواب ان آحاد
الاحاديث لا تمارض
الآيات القطعية أو ان
المراد الزيادة بحسب
الخبر والبركة كما يقال
ذكرة الفتي عمره الثاني

اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستتمون واحتجت المعزلة للاحاديث
الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القائل ذمما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المتوفى بخلقه ولا بكسبه

هو أجل له كذا في شرح المقاصد (قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستدعاء عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت
قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزئية فلا يفيد بالشرطية (قوله
واحتجت المعزلة)

بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من المبدء يمكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف
فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقدير الجواب ان المراد
بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير
اليه قوله تعالى « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ويرجع
الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المتوفى أم المعلوم في حقه أمان قتل مات وان لم
يقبل بعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان
المراد زمان بطلان الحياة على علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع
وحينه إذ يصلح محلا للخلاف لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المتوفى تخلف العلم عن
المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله
قلت لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء
أجلهم لا على الجزاء بمعنى الآية لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل
أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا ينبغي أن فائدة قيل قوله لا يستأخرون
فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفا
على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله
ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيء الاجل كما يتمتع التقديم
عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع بالتأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك
لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما ماعدا ما فإذ ذكره كالجمع بين من
يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في
قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا امر ادا مذكر
في حواشي شرح التلخيص أنه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا
يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نطق قوله تعالى * ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمته فارده على سوداء ولا يبيض

والجواب عن الاول ان الله كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أر بعين سنة لكنه علم انه فعلا فيكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لم يفعلها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا رتكا به التمهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل فصل القاتل كسبا وان لم يكن لمخلفها والموت قائم بالميث خلق الله تعالى لا يصنع فيه للعبد تخلقا والاكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على انه عدى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل

قالوا المسئلة بدنية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجية استمرت لفظة الحجية له (قوله والجواب عن الاول الخ) برده عليه انه لا يوافق محرر محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الا بآيات العطية

فلا يرد عليه ما قال الفاضل الحشى أنت خير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا المسئلة بدنية الخ) يعنى أن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في يانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظة الحجية على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستمارة لكونها في صورة الحجية ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل الحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الفارح بقوله واحتجت الخ مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يحمل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القاتل وبقاءه لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى قلناه بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم قابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل المبدو وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وعمامة بن ابرش يقول أنها حوادث لا يحدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله برده عليه أنه لا يوافق الخ) يعنى أن التفهيم من محرر محل النزاع

(قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيا كلة) ما يؤول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يترى به الحيوان من ٣٨٣ الاغذية والاشربة فلا اختصاص

له بل ما كوله اجماعا ولهذا
ولعدم اختصاصه
بالعبد قال السيد السند
ليس قول الموافق
الرزق عندنا كل ما
ساقه الله تعالى الى
العبد فكله بخلاف

واحد لا كما زعم) الحكمي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذي هو الموت ولا كما زعمت السلافة ان للحيوان اجلا طبعيا وهو وقت موته
بجعل رطوبته وانقطاع حرارته القيرتين واجلا اختراعية على خلاف مقتضى
طبيعته بحسب الاوقات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله
تعالى الى الحيوان فيا كلة وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره
بما اجتذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق

للمراد ان زيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر القتي عمره الذي (قوله لا كما زعم
الحكمي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حياته باجل القتل (قوله فيا كلة)
أى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع
به بالتغذي أو غيره

والمراد ان زيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر القتي عمره الذي (قوله لا كما زعم
الحكمي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حياته باجل القتل (قوله فيا كلة)
أى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع
به بالتغذي أو غيره

مع انه يبعد ان ينسب
رزقا وعلى كلا
الترتين قوله تعالى
وعمار زقناهم ينفقون
لان الرزق لو كان
مخصوصا بالمتنفع به
لصح الاتفاق منه
لعم لا يرد على تعريفه
بما ساقه الله الى الحيوان
لانتفع به لكن يرد عليه
جواز ان يأكل أحد
رزق غيره وأورد
على تفسيره بمأكل
يا كلة المالك خزير
يا كلة مالكة وأجيب
بان الحرام لا يملك

أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم و تاخر زمان واحد لا يتصور
فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل
أخذ همار بعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه ليس محصل الجواب أنه تعالى قدر
عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله أنه تعالى
قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين
فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أو المراد ان زيادة بحسب الخير
والبركة الخ) يعني أن المراد بان الطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيها هو المقصود الالم
من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس
الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل
الخلافا أن الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل
واحد عند غير الحكمي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عندنا لا شاعرة ويتقدم عند
المعتزلة وقال الحكمي أنه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس يموت
عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أى مقضوله وأرصدته
(قوله أى يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضا (قوله وقد يفسره
الخ) أى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو

عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما ياكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على رزقها وحملها على دابة
من رزوقه خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجين الى أنه لا تمويل على ما هو ظاهر عبارة الموافق من اختصاص
اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون

وعند المعتزلة الحرام ليس يرزق لانهم فسروه تارة بمملوك يا كله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يا كله الدواب رزقا وعلى الوجهين

فلى هذا يكون العواري كلها رزقا وفيه بدل لا يخفى ويجوز ان يا كل شخص رزق غيره وبواضحة قوله تعالى وعمار زقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدد (قوله بمملوك يا كله المالك) المراد بالمملوك المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاخلاص عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء فحينئذ يتدفع بملاحظة الحيثية بحر المسلم وخزيره اذا اكلمها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يا كله الدواب رزقا) مع ان ظاهر

حيوان لم يا كل
حلالا ولا حراما
مرزوقا كالدابة فانه
ليس في حقها حل
ولا حرمة

حراما من الطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التبريف المعلوم عليه عند الاشاعرة (قوله فلى هذا الخ) أى فلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانفزع به (قوله وفيه) أى وفي جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية بقى العرف انه مرزوق ويلزم ان يا كل شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينفع به أحد من غير جهة الاكل وينفع به الآخر بالاكل (قوله وبواضحة الخ) أى يوافق هذا التعريف قوله تعالى وعمار زقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على التبريد بخلاف التعريف الاول فانه لا يواضحة لان ما يتناول له لا يمكن اتفاده على التبريد (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدد (قوله والاخلاص الخ) أى وان لم يكن المراد المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فخلاص التعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح حيث قال ومعنى هذا الاختلاف الخ (قوله فحينئذ يتدفع بملاحظة الحيثية) أى حين اذ كان المراد ما ذكر يتدفع بملاحظة الحيثية أى بمملوك يا كله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ما دون ما اكلمها او ردم ان ينقض التعريف بحر المسلم وخزيره اذا اكلمها مع حرمتها فاقها ما لو كان له عند أى حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليها اذا اكلمها المالك مع كونها حرامين وانما قلنا يتدفع لانها من حيث الاكل ليسا بمملوكين له (قوله وفي بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالحر والخزير يظهر لظاهر عدم كونها مملوكين (قوله مع ان ظاهر

(قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله واما
 بمعنى الملك فلا يتبع انما يصح لو لم يصترق معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال ملكك يا كاهن الملك (قوله والله
 تعالى يضل من يشاء) خص القلعين بقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه الميزة في محبة اسناد ما الى الله
 تعالى ولا نه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارت الى انه يضل المهتدى ويهتدى
 الفضل ولذلك ورد الامر بتكرار هذا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من
 تخصيص من عن لا يتصف بالهداية في الهداية ٣٨٥ وبالضلالة في الضلالة لثلاث يلزم

تحصيل الحاصل
 (قوله لانه الخالق
 وحده) دليل على
 حصر الهداية المستفاد
 من كلام المصنف
 على ما قدمناه فهذا
 الحكم فرع عن خلق
 الاعمال ووجه
 الاشارة الى انه ليس
 الهداية بآن طريق
 الحق مع ان ارادته

ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً ومبنى هذا الاختلاف على ان
 الاضلال قال الله تعالى معتبر في معنى الرزق وانه لا رزق الا الله وحده وان العبد يستحق
 النعم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستند الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومركباً
 لا يستحق النعم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل مستوى
 رزق نفسه حالاً كان أحرماً) لحصول التلذذ بهما جميعاً (ولا يتصور ان لا يأكل
 الانسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويتبع أن
 يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يتبع (والله تعالى يضل من يشاء ويهتدى من يشاء) بمعنى
 خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التفسير بالشيئة اشارت الى انه ليس
 المراد بالهداية بآن طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان
 العبد ضالاً أو تسميته ضالاً

قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان تكون كل دابة مزرقة
 (قوله ان من أكل الحرام الخ)

تعارف ان تقييد الشيء
 بحقيقة الله انما يكون
 فيما يتم مشيئته تعالى
 به وفي قوله لانه عام
 في حق الكل نظر
 وان فسر قوله تعالى
 والله يدعو الى دار
 السلام بأنه يدعو

قوله تعالى وما من دابة الا على الخ) انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مزرقة
 أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التعليل لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي
 أن يكون كل دابة مزرقة) مع أن الدواب لا يصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق
 العبد والاماء اذ لا ملك لهم قال الحاشي المذوق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الاتباع به
 ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمستع اذا العقل ردما قول الدواب عليه أيضاً فلا وجه
 لتخصيصه بالاول حيثئذ والافلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاحلال لان الدواب

(٣٥ عقائد)

كل أحد وذلك ان دعوة كل أحد انما يتم لو لم يحل
 بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا
 الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يحصل
 الاضلال بمعنى وجدانه ضالاً لا يحل الاضلال للوجدان على صفة نحواً أحمدته بمعنى وجدته محموداً أو يحل الاضلال
 بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالاً بمعنى تسميته ضالاً كما في قوله تعالى ولا تحملوا الله ائداً أي لا تسموا الاشياء
 ائداً والله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليل بالشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد

إشارة إلى دليل أن ليس الهداية كذا ولا الضلال كذلك لأنه قد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد تضاف الهداية إلى التي عليه الصلاة والسلام مجازاً بطريق التسبب) لحمل المضاف إلى التي عليه السلام على بيان الطريق مساع كما أن لحمل المقيد ٣٨٦ بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساعاً والمذكور في كلام المشايخ أن

الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والالتفات أنكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة (قوله) ومثل هده فلم يهتد مجاز) ومنه قوله تعالى وأما نوح وفهد بنهم فاستجوا إلى المسمى على الهدى على ما هو المشهور من أن استجاب المسمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يواقع الالة والحديث المذكور أن ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث أنها طريق الصواب فهم ما يؤقتان لأن الرسول لا يمكنه أن يظهر طريق الصواب تسميته على أحد من حيث أنه صواب إنما هو خلق الله اهتدافيه ولم يدعوه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهرهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً ما ذكره المعتزلة فوات طريق

اذلا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تنطبق الهداية إلى التي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تستدل بالقرآن وقد يستدل بالضلال إلى الشيطان مجازاً كما يستدل بالصنم ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هده الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثير من المباحات الا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً (قوله اذلا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضا فيه فوات مناقبة الضلال للهداية (قوله ومثل هده الله تعالى فلم يهتد مجازاً) لا يصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواضع أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالاً أن ذلك لا يكون بالنسبة إلى المكلف الا حلالاً بقرينة أن النزاع في رزق البدن لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضاً فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة إلى العبد مقصوداً على الحلال لا مطلقاً فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله وأجيب عنه الخ) أي أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق إليه كثير من المباحات ولم ينعمه من الانتفاع الا أنه أعرض عنها واشتغل بكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر واقية الاكل (قوله على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) أي على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقاً وهو باطل لقوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً فإنه يلزم أن لا يكون مرزوقاً وهو باطل بالآية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة القوي الحيوانية فكذا تقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض إنما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد وأما اذا ثبت بكونه بخلاف الاجتماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواضع فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات مقابلة ما الخ) اذلا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالاً أو

الصواب من حيث أنها طريق الصواب فهم ما يؤقتان لأن الرسول لا يمكنه أن يظهر طريق الصواب تسميته على أحد من حيث أنه صواب إنما هو خلق الله اهتدافيه ولم يدعوه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهرهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً ما ذكره المعتزلة فوات طريق

وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احيت

وكذا قوله تعالى وأما عود فدينهم فاستجوا العمي على الهدى ويحتمل ان يراد الله أعلم وأما عود فخلقنا فهم الهدى فتركونهم وارثا اذ لا دالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضا الناس تختلف في الهداية ويان الطريق بعم السكل وأيضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهداء غير لازم للبيان وأيضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول

المطاوعة فان الاهداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان وان دفع أيضا انه يطل كونها للبيان المذكور والمدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ لا استعداد وان كان تاما مع عدم الحصول فقيصة وقد يمنع كونه قيصة بل فضيلة مجمعة مع القيصة

تسميته ضالا وهو ظاهر مع ان المعنى من الاتبات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما عود فدينهم فاستجوا العمي) وكذا الهداية بخارج الدعوة ويان طريق الحق في قوله تعالى وأما عود فدينهم فاستجوا العمي حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجوابهم العمي على الهدى بل حقيق الله الهداية فان استجوابهم العمي على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم قلعتي وأما عود فدينهم فاستجوا العمي الى طريق الحق واوختهم سبيل الرشاد يسرناهم مقاصدا فاستجوا العمي أى الكفر نفي الهدى أى على الايمان (قوله ويحتمل ان يكون الخ) أى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما عود فخلقنا فهم الهدى فارتدوا واستجوا العمي على الهدى فهكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دالة لسابق الآية ولا لاحقا على انهم يؤمنوا واصلا ولم تحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستجوابهم العمي كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب الخجاص والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضا الخ) أى ويرد على هذا المعنى أيضا ان الناس تختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك ويان طريق الثواب بعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضا يقال في مقام المدح الخ) يعنى أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بالحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشى أما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما موافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله

وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء

وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدح ع بان التمكن مع عدم الحصول فضيلة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قوام فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله ولتوله عليه السلام اللهم اهد قومي) وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد على هذا انه يناقض التفسير بالخلق أيضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخضم

تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضا كما لا يخفى (قوله وما يقال الخ) أى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدح ع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة (قوله وفيه بحث) أى بما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا ان يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى انه لا فرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع أن بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتدي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أى نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره (قوله ولتوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) بمعنى لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآيات والحديث يقتضى عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أى على التمسك بالآية بأنه يناقض التفسير بخلق الاهتداء أيضا ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضى عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فيى امجا من عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة أو عن التثنية والدوام عليها على ما يقول معاشر أهل

(قوله والمشهور) يعني فيها والمشهور التمسك بالمشيئة والادلة الباطنة لا تفلح عن المعزلة لهم لاعلمهم بل علينا وليس المراد ان المشهور يتا في ما ذكره المشايخ كما وهم قسيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد) في الدين عند معزلة بصره وفي الدنيا والدين عند معزلة بعد ادكذافي بعض المواشي وفي المواقب ٣٨٩ ما هو الاصلح للعبد في الدنيا

لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مرفى صدر الكتاب يدل

على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فنعلم قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بأنه يحجز بالاعمال

الواجبة شرعا ويحمد النعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل ومما يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي اوجب منه على أبي جهل فهما ان انعام النبي

والمشهور ان الهداية عند المعزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعند الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المذهب في الدنيا والاخرة

بالبعض والتنبه على امكان المعارضة بل ثبت به وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه القنوى أو العرفي فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذا اصلح له عدم خلقه ثم اماته أو سلب عقله قبل التكليف والنعم بض النعم المقيم * فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم * قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب قالوا مظاهر

السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي يمكن ان يقال في دفع ما فهم من كلام الشارح ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى القنوى أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذا اصلح الخ) أي الا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الا نفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى المرتبتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم ينته في الا نفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للإيمان ونعم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصره وأما اذا اعتبر في الا نفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتا بموجود فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة تاجلي هذا وأما ما ذهب اليه معتزلة بعد ادمن ان معنى وجوب الاصلح

أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح حال ذلك وفي قوله لما كان سؤال المعصية الخ انما السؤال والالتماس الى الله بصير اللطف أصح له ولا يصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه يجدد في مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جواب غاية منتهبهم حاصله ان كل ما فعله الكرم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن أصح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة العوام

ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية واقاضة أنواع الخيرات
لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على
أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غايته مقدور ومن الاصلح له ولما كان لسؤال
العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخا معنى لان ما لم يفعله
في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى
بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفاسدها الاصل اعنى
وجوب الاصلح بل أكثر اصول المستزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك
لفصو ونظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس القاتب على الشاهد في طباعهم وغاية
تشبههم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع
وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالماقب يكون محض عدل

فتح العين هو العيب
وقد ضم

(قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخلا وسفها فزوم
البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة في مثل ذلك الفعل
ولا معنى لطيله على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقه
شرعا وعقلا مع أنه لا اختيار له في شفقه * لا نقول لا منة في شفقه الجليية بل في أفعاله
الاختيارية المنبثقة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله
ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت أنه كريم حكيم
عليم فتركه لا يخجل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته

وجوب الا وفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشى والشارح وقد مر في صدر
الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله أن المنة إنما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان
الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفها
والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار
فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطيله اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح
المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور والمضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه
كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له
في الدين إلا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يظنى ويستكبر فيقع في العقاب الا كبر (قوله)
حاصلها ان الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها
لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة
وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح

قيل عليه المعتزلة يجوز وأترك الأصلح إذا اقتضاه الحكمة قال الزنجشري في تفسير قوله تعالى وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم أي أن تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أن عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعني كلامه أن الأصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم قلت يجوز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم قال الكلام مع الجمهور

إلى العبد فقير واجب عليه لأنه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وإن لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه أن ما ذكرتم من جواز ترك الأصلح لاقتضائه الحكمة واشتياؤه على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضا جوز وأترك الأصلح إذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزنجشري في الكشف في تفسير قوله تعالى * أن تعدّهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم * أي أن تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني أن عدم المغفرة وإن كان أصلح بالنسبة إلى الكفار جزاء عما كانوا يعملون لكن أن تغفر لهم وتترك ما هو الأصلح بالنسبة إليهم فيجوز ذلك لأنه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني أن كلام الزنجشري لا يدل على أن عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الأصلح بسبب اقتضائه الحكمة وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لأنه يجوز أن يكون لأجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي وإثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فعني كلام الزنجشري وقوله أن تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك أنه على تقدير أن تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الأصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لأن كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم أن الأصلح على تقدير المغفرة أيضا عدم المغفرة فلا نسلم أنه يلزم جواز ترك الأصلح لأن نحو يزترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالاً في نفسه فإن مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الأصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر قال الكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزنجشري قال القاضي الحنفي وقلنا أن قول ليس مراد ذلك القائل أن في كلام الزنجشري دلالة على أن عدم المغفرة أصلح كما زعمه بل مراده أن الزنجشري جواز ترك الواجب إذا اقتضت الحكمة حيث جواز ترك عقاب

وحكمة ثم ليست شرى ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه

وهنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة محل أو سفة أو جهل فيجب عليه رعايته والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلاً اللهم إلا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليست شرى الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين أبطلهم وجوابه أنهم جعلوا الاخلال بالحكمة قصفاً يستحيل على الله تعالى فزوم الحال يجعل الترك مستحيلاً وان صح النظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون إيجاد العالم لازماً لا مثاله على المصالح

السكفار اذا اقتضت الحكمة فعل من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذا لفرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لا نال سلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً ترد ادعى ما ذكره المحشى (قوله وهنا بحث الخ) أى في الجواب الذى ذكره الشارح بحث وهو أنه انما يدل على أنه يجوز تركه الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك محل وسفوه جهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا أنه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) أى اللهم إلا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كمنة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والموض على الاموال والاصلح لائق رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بمواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعنى معنى وجوب الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين أبطلهم الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه انهم الخ (قوله وجوابه أنهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة قصفاً مستحيلاً على الله تعالى فيسبب لزوم الحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لثباته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه

ويستدونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متاخر والمعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعلها البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فاننا نعلم قطعا ان جبل أحمل ينقلب الا ان ذهب وان جاز اهلاله وأجيب بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعلها البتة

بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشبهاله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاصر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا بامتناعه تصفا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا تطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والفتح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطيف وعقاب العاصي ونواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به قصص مستحيل على الله فزعمهم ما زعم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويستدونه الى العناية الازلية) أى بسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الا كل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام واكمله فعله الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبثق لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متاخر والمخ) أى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة فاضطر متاخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعلها البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانهم قنعوا ان جبل أحمل ينقلب ذهباً وان جاز ان ينقلب (قوله واجيب بان الوجوب المخ) أى أجيب عما قامه متاخر والمعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصلا ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب المخ) أى العجب من متاخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من افعاله تعالى من بحى القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتصديق والتعميم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعلها البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبهوا على ذاته تعالى من الاصلح والطف والثواب

(قوله وعذاب القبر للكافرين) ما ثبت في حق الكافر من خاصة أن يجعل في قبره تسعة وتسعين تينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لا عراضه عن تسعة وتسعين أمياله ويبنى أن يرد بالمصاصة من مات على العصيان فإن الثابت من الذنب كن لا ذنب لله ويدل على أن من المصاصة من لا يرد الله تعذيبه الاستعاذ من عذاب القبر فإنه لو كان مقرا واقعا لم يكن في الشرع الاستعاذ منه كما لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لثقت رحمتهم وعذابهم وبعدهم عن الرحمة ولم يعذب بعض العصاة لعدم عذاب الأبرار بطريق الأولى فلم يمان وجه تخصيص بعض المصاصة وجه تخصيص المصاصة فلذا اكتفى بقوله بما يعلمه ويرده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل ٣٩٤ التنازع أي بما يعلمه الله ويرده يعني بشيء منهما غير تعيين وإن صرح

الأثر بالمعنى كما مر في التعذيب وكامل على فراش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويرده (قوله وسؤال منكرو) قال السيد أبو شجاع إن للصبيان سؤالا وكذا للأنبياء عند البعض (ثابت) على استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظاهر ولا زوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استزامة محال من سفه أو جهل أو عت أو بخل أو نحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة الموار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لأنهم من لا يرد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة في القبر) بما يعلمه الله تعالى ويرده (وهذا أولى مما وقع في جامعة الكتب من الاختصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن التصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالعذاب بالذكر أجدر) (وسؤال منكرو ونكير) وهما مكان يدخلان القبر فسا لان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو شجاع إن للصبيان سؤالا وكذا للأنبياء عند البعض (ثابت) على استحقاق تارك الذم والعقاب (قوله علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والافتقار وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تارك الذم عند العقل فيكون وجوبه باعقليا (قوله وهو ظاهر) إذ لا معنى للذم لأنه تعالى المالك على الإطلاق ولا للعقاب بالافتقار إذ لا يتصور في حقه تعالى والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يحملون تلك الأفعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله أنه المالك على الإطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا توجه عليه التمس أصلا على فعل من أفضاله بل هو المحمود في كل أفضاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح

تعلجه إذا سئل والنكير إنما هو تزييع للمكينة ولنا ما وقع في حسان المصايح عن الأشياء أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان قال أحدهما للنكير وللآخر النكير وكان النكير أهيب من النكير حيث سمي بالمصدر فإن النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر أن منكروا ونكيراجسان والافتقار ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد ولا يسعدان تنكيرهما للشارة إلى ذلك والظاهر أن سؤال الأنبياء عيسى عن نبيهم والمقصود من إثبات السؤال للصبيان والأنبياء تصحيح إطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الأمور إشارة إلى وجه افرادها غير المتعدد

(قوله لاها أمور ممكنة) لاستحالة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها أخيراً الصادق بها فلا تقبل النسخ
اذلا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق ما لا يبيح لان القرآن أيضا يعلم من جهة واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي
وحى يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يسعدان يستفاد
هذا القيد من قوله على ما نطق به النصوص لان ما له معارض ليس ٣٩٥ نصا عند التحقيق ولا ينبغي ان

شيأ مما ذكره من
النصوص لا يدل على
عذاب بعض العصاة
دون بعض وقد أكد
ما قدمه من كثرة
النصوص الواردة في
عذاب القبر دون
التنعيم حيث أكثر
نصوص عذاب القبر
ولم يأت الا بواحد
يدل على التنعيم وهو
قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم القبر روضة
من رياض الجنة ولم
يراع الترتيب الا لقدم
نص التنعيم على
شواهد سؤال المنكر
والنكير ووجه
دلالة الآية الاولى
ما ذكره المواقف من
انه عطف عذاب
يوم القيامة على
عرض النار غدوا

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخيراً الصادق بها
نطق به النصوص قال الله تعالى

(قوله لاها أمور ممكنة أخيراً الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في
المتنوعات العقلية يجب تأويله بتقديم العقل على النقل فان قوله تعالى «الرحمن على العرش
استوى» لدلالته على الجلوس الخلال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء

للأشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة الثابتون بالوجوب العقل عليه
تعالى بمعنى استحقاق تاركه التهم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يفتقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق
(قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث
الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان امكان
الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم
حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يمتعضوا له فالحق ان المراد بالامكان
الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ
يكون المراد بقوله في المتنوعات العقلية الذهنية أى ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه
الاول ما يقابل المعادية فتذكر (قوله لتقديم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا في ابطال العقل بالنقل ابطال
الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا (قوله يجب تأويله بالاستيلاء
والغلبة) كافي قول الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق
أى استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب

وعشيا فيها متنايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبر كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر
انفا قالان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان القاء التحقيب من غير راح وتوجيهه بان أزمته
الدنيا في جنب أزمته الآخرة أقل قليل فلا يستعلاها استعمال القاء تأويل لا داعي اليه وأشار بقوله بالجملة
الا حديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة للمعنى الى أن الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون
الاخبار اخبارا لا تحادلا ينافي كونها دليلا مفيدا اليقين والقطع

النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد
 العذاب وقال الله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم
 استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام قوله تعالى ثبت الله
 الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة نزلت في عذاب القبر إذا
 قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربني الله ودينني الاسلام ونبيي محمد عليه
 السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام إذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان
 عيناها يقال لاحدهما منكر والآخر نكير الى آخر الحديث وقال النبي عليه الصلاة

ونحوه (قوله النار يمرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قوتهم عرض
 الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيامة دليل على ان العرض قبل
 ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا نارا)

و يبدو يراد به البعد وجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا
 الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب
 التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وأن يصدق بأن كل ذلك من عند
 ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء معلوم وكيفية
 مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضا النقل الوارد في المتعنتات العقلية
 ليس بدليل في حقتنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدق بان من عند الله
 تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف انما كان الاستواء على
 العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هنا المعنى
 الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار كالسواء لم يجلس
 على السرير بل يمكن له سرير أصلا كقوله تعالى * وقالت اليهود يد الله مغلولة ه أى
 هو مخيل بل يدها مبسوطتان * أى هو جواد من غير تصوير يد ولا غل ولا بسط يد
 (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض في اللغة يش أو رذن تفسير العرض
 بالاحراق تفسير باللائم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم
 على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة ط) معنى وجه الاستدلال بهذه
 الآيات ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يمرضون عليها دليل على ان
 عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما
 ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعتى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة
 (قوله وجه الاستدلال ان القاطع ط) معنى ان القاطع على ان ادخل النار عقيب

(قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض) وجوز به بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجحاد والجواب بحجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أولئكة التنعيم يدل على أن انكارهم معنى على عدم التجويز ٣٩٧ وهذا بعيد عن معتزلة ينفرد بخلق الله المخلوقات في

السلام القبر ووضعت من رايها الجنة أو حفرة من حفرة النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ أحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض لان الميت جحاد لا حياة ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أولئكة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح الى بدنه ولا أن يبحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء أو الماء كولي بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم تطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك وجه الاستدلال ان القاء التنعيم من غير تراخ (قوله جحاد لا حياة) يجوز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك أنه سفسطة

الافراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراح عنه زمانا طويلا قد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من ان أزمانه الدنيا في جنب أزمانه الآخرة أقل قليل فقلتها استعمال القاء فتاويل لا داعي اليه (قوله يجوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجحاد لا خمس له فكيف يصور تعذيبه قال الفاضل الحشى قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تنكلم وصلى محمد اعليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار با كيا حتى انقطع مأوؤه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار اذرا كما يكون سببا لتفريدها وتالها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بلحى ههنا ما يباد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالوهة فاذا خلق الله تعالى فيه اذرا كما يكون سببا لا ادراك الالوهة يكون حيا لا محاد ولذا قال الشارح في الجواب أنه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك

الى أن قضت من غير مشاهدة حياة فيه . شهبان قويان للمكرين تحسرت الاصحاب في دفعهم لـ وجعلوا من احرق وذرى أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا قولوا وديورا أقسوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل

في الهواء المشاهدات

في عجائب الملك والمملوكوت و بانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى أنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادة تعالى من احياهم مشاهد لنا وتعذيبهم من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والاكيف يظن بالصدقين بقدرة الله تعالى على الابداد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى أم لا

(قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افرد بها بالذكر) لا اماراة لا افردا بالذكر بل يجوز ان يكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الاخرة لأن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا) و اراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلتمه ألهاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والتارحق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبث) قال الامام الرازي مسئلة المعادينية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما ما عن تحريه أو تعميره بعد تحريه فهذه مطالب أربعة الاولى كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعدما أخربه وهوانه بعيدا كما كان حيا طالما عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخربه بغير بقى الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع ٣٩٨ انه كيف يعمره بعد تحريه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة

وبان أحوال الجنة والنار (قوله وهوان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعد الارواح اليها) في شرح المواقف أعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المادة لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المادة الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين

فضلا عن الاستحالة * واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افرد بها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخير بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ناجة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشأنه فقال (والبث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعد الارواح واما تعذيب الما كقول بخلق نوع الحياة في بطن الاكل فواضح الامكان كدود في الجوف وفي خلال البدن قاتها تالم وتلذذ بلا شعورنا

الام واللذة (قوله واما تعذيب الما كقول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها أيضا فسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن تالم وتلذذ مع عدم شعورنا

لنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها بذلك مما هو قول كثير من المحققين كالخليمي والفزلي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعبر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية قائم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والطمع والعاصي والثاب والمقاب والبدن مجرى منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتصلق به ويصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذا لاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن للمعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو يسكره كيف وهو لا يجوز اعادة المدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنه في انعدام النفس

البا (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبعثون» وقوله تعالى «قل يحيا القدي
 أنشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بخسر الاجساد وانكسر
 الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير
 (قوله لا دليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول أيضا فهو مبدأ أو لا معاد أو لا
 فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة الموارض وأجيب أولا بان اعادة المعين بالمشخصات
 المعبرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والاي لم يتبدل الاشخاص بحسب الاوقات
 لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي

بذلك (قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول الخ) أي قال النافون لا اعادة المعدم بعينه
 انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول أيضا أي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدم مبدأ
 لا معاد لان الماد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في
 وقت الحدوث فيكون مبدأ أو لا أي وان لم يمد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدم
 بعينه لان الوقت من جملة الموارض المشخصة للشيء فاما نعلم بالضرورة ان الموجود مع
 قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجيب أولا
 بان اعادة الخ) هذا جواب بلخييار الشق الثاني يعني اننا نختار ان لا يعاد الوقت الاول
 قولك فلا يكون اعادة المعدم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدم بعينه
 اعادة المعين بالمشخصات المعبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات
 المعبرة في الوجود الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها
 وما ذكرنا من اننا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
 مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتناهي الذي تحكم به الضرورة انما هو
 بحسب الدهن والاعتبار دون الخارج والأي وان كان الوقت من المشخصات يلزم
 تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضروري وان تبدل المشخصات يستلزم تبدل
 الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص
 متاير لماسبقه وهو ممنوع لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة
 لتشخص كان حاصل في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد الالل المستقلة
 على سبيل البديل جائز لا نقول فينقذ بحصل اعادة المعدم بعينه من غير اعادة الوقت
 الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت
 (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
 لوجمل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله

(قوله الحق) الحق هو
 البعث الجسماني مطلقا
 وأما انه هل يقضي
 الانسان بالكلية ثم
 يعاد أو تفرق اجزائه
 ثم تجمع فلا جزم فيه
 فيها وانما نقول

الشارح في تفسير
 البعث على ما سبق
 لا ينبغي ان يكون مبني
 على انه يجب التصديق
 بالبعث هكذا بل
 ينبغي ان يكون اشارة
 الى أن الراجح عنده
 ذلك وجه امتناع
 اعادة المعدم غير مضر
 بالمقصود مع انه يعتقد
 قياس هكذا بعث
 الموتى اعادة المعدم
 واعداد المعدم بمنفعة
 ان الصغرى مع
 فرض صحة هذا المقدمة
 بمنوعة لان الاعادة
 تجمع الاجزاء الاصلية
 للانسان واعداد روحه
 اليه

فلا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بان المتعريف في الوجود مالا يتصور هو بدونه
 ومالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضا وثانيا بان المبدأ هو الوجود في الوقت
 المبدأ أو الوقت ههنا معاد فرضا وقالوا أيضا لو أعيد الله - ومعيته لتخلل عدم بين الشيء
 ان الوقت من جملة الشخصات ان وقت الحدوث من جملة الشخصات فينبغي لا يلزم
 تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لا نقول
 هذا مع أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاما على السند أعني
 قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم اعادة الملل لبقاء المنع المجرى أعني لا نسلم ان
 الوقت من الشخصات الخارجية بماله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من
 جملة الشخصات المتغيرة في الوجود لان المتعريف في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود
 بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انقضاء
 وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدنات الوجود الحادث فلا يكون من جملة
 مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كالا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانيا بان
 المبدأ هو الوجود الخ) أى أجب ثانيا بان الخ وحاصله اختيار الشيء الاول وهو أن
 الوقت معاد أيضا ولا نسلم أنه لو كان معادا لزم أن يكون مبدأ المعاد لان المبدأ هو
 الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا
 معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يضر
 له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع
 وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قل فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان
 حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانهم متخالفة محال ولان اعادة
 الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل عدم بين الشيء وحشره ضرورة ان الوقت السابق
 بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل عدم بين زمان الوجود لانه
 يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني اما لا نسلم على تقدير اعادة الوقت
 يلزم أن يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت أيضا معاد ولا ينبغي أنه لو قرر دليل امتناع
 اعادة المعدوم بأنه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال أولا يعاد اعادة للمعدوم بعينه
 لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضا لو أعيد المعدوم الخ) أى قال التافون أيضا
 ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل عدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان
 الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل عدم بين الشيء ونفسه محال
 لانه يستدعي طرفين متباينين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد عدمه غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو

ونفسه هذا خلف وأجيب بجمع الاستحالة فإنه في التحقيق تحمل عدمه من زمان في الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بجواز التمييز في الوقتين بالموارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصيات بعينها فيكون التخلل بين المتباين من وجهه وأيضاً لو تم ذلك لا يمنع بقاء شخص ما زماناً ولا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

المبدأ بعينه (قوله وأجيب بجمع الاستحالة الخ) أى لا نسلم أن التخلل ههنا محال لأن معنى التخلل أنه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحمل عدمه وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتباين بالذات إنما الحال تحمل عدمه بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فإن الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول ثم اتصف مع نفسه بعدمه في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يصدق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الأزمنة وهل هذا إلا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعته ثم لبسه ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على أن الوقت ليس من الشخصيات المتغيرة في الوجود والأغلا بد من إعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بجواز التمييز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بجمع استحالة تحمل عدمه بين الشخص المدوم ونفسه لأن التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء والواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز أن يكون الشخص المدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أى وقت الإبداء والإعادة بالموارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون إعادة المدوم بعينه بقاء الشخصيات والتخلل بين الأمرين المتباين من وجهه فإن الشخص الماخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإبداء غير الماخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وإن كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب أن التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق أن التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتباين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الإجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من أن إعادة المدوم تستلزم تحمل عدمه بين الشيء ونفسه لا يمنع بقاء مشخص من الأشخاص زماناً ولا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه

جرد عن لحيته وعن اشعاره يكون بدننا آخر وان بدننا يتورم بعض أعضائه يكون بدننا آخر مع انه خلاف المتبادر وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا يضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويزد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليُعذب المهنى بمقتضاه بل يجوز ان تكون الاجزاء الزائدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استنزاف عظم الضرس فغابر البدن لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال ما من مذهب

مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى بجميع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم عينه او لم يسم به هذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسا ناهي حيث صار جرحه آمنه فلك الاجزاء ما ان تداغ بها وهو محال او في احدهما فلا يكون الا آخر معاد بجميع اجزائه وذلك لان المعاد ما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره

وفيه بحث اذا اختلف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص الماخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال والحلال في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وأجيب بان هلاك الشيء مخروجه عن صفاته المطلوبة بعينه والمطلوب بالجواهر القدرة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركات خواصها موجود في طريقه مع ان بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أي فياذ كرم الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشئين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه ثم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضيق بقاء ذلك الشخص فقوله ان الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضا الوهم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادته الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله (قوله وأجيب بان هلاك الخ) وكذا مثله يسمى فنا عرقا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام

الا والتناسخ فيه قدم راسخ بما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والايق ان يذكر في الجواب ايضا بالقول وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا انما في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه

والاجزاء الى كولة فضلة في الاكل لاصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة تجرد من دم مكحول وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ

وأما رها قال الفرع اهلاك للكل (قوله والاجزاء الى كولة فضلة في الاكل لا اصلية) فان قيل يحتمل أن يتولد من الاجزاء اصلية لما كوله نطفة يتولد منها شخص آخر فقلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان يصير نطفة وجزءاً اصلياً والفساد في الوقوع لا في الجواز (قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزام بتعديده بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به

قدم راسخ

أيضا (قوله قال الفرع اهلاك للكل) أى للجسام والاجزاء لمطر وجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية بالدال على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى اعارفون من حضيض الحجاز الى ذر والحقبة فرأوا عين البصير فانه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكاً في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً (قوله لعل الله تعالى يحفظه) قيل على أنه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال يتم عليه شاهد بل يخالف قوله تعالى * قال من يحبي النظام وهي رميم قلب عجبها الذي أنشأها أول مرة * فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الزميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي ابن خلف خاصم النبي عليه السلام وأناه بظلم قدمي على قفنته يده فقال يا محمد أتري الله تعالى يحبي هذا بعد ما رمى فقال نعم يعثك ويدخل النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كوله ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء القرابية التي ينشرها الملك على الحرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز) ببنى لا اعتبار بالاحتمال العقلي لان الحصر في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة واللام سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً

* قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الأدلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية وأنكره المعتزلة لأن الاعمال اعراض وان أمكن اعادة

(قوله قلنا إنما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ معايرة البدنين بحسب ذواب الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعرض بان قوله تعالى كما انضجت جلودهم بدلناهم بجلودا غير هائل على تغاير الجلود مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل

فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين أو جوهر مجرد اعلى ما هو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ يتعلق النفس يدن آخر لا يكون مخلوقا من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وأنت خير بان دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعارض من اتحاد أجزاء الجلود غير مسموعة لا بد له من دليل لا يجوز ان يكون أجزاء الجلود التي غير أجزاء الجلد الاول قل عنه ولعل المدعى يعني دعوا على ان مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحاشي وأما نفي تعلق الالم بالجلد فقير معقول اذا القوة الالامية تكون في الجلد فهو محل الالم قطعاً وفيه ايمان أراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو ظاهر القساذ لان الالم في الجلد الذي لا حياة فيه وان أراد أنه آله واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه ممر كما من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معصياً قال الفاضل الجلي رد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجلود ينسحب الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعارض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مغايراً لجلده

(قوله إنما يلزم التناسخ) لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية) يعني ان التناسخ موضوع لا انتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض

(قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والبعث ما ليس قائمته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي القائده مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صفه يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذ لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب ٤٠٥ الصغير جدا الكتب

الطويلة الكبيرة
والنوع المشار اليه
بقوله وعلى تقدير كون
أفعال الله تعالى معلة
بالاغراض ليس
شيء لانه لا ينكر
أحدان فعله تعالى
لا يخلو عن حكمة
وقائده فليس تقدير
انعدام الغرض لا بد من
القائده ويمكن ان
تكون الحكمة في
الوزن ان يطلع خفظة
النار استحقاق كل

لم يمكن وزنها ولاها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا إشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معلة بالاغراض لم يل في الوزن حكمة لا تطلع عليها وعدم اطلاعتا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى المؤمنين بما همهم والكفار بماثلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من أوفى كتابه يمينه فسوف ي حسب حسابا يسيرا وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعمائهم أنه عبث والجواب ماسر (والسؤال حق) لقوله تعالى لنسألهم أجمعين وقوله عليه السلام الله يدين المؤمن فيضع عليه كفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال تعالى سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألأفئدة الله على الظالمين

(قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يحسب الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى أنا أعطيناك الكوثر) يشير إلى أن الكوثر هو الخوض والاصبح أنه غيره فانه في الجنة والخوض في الموقف

(قوله والاصبح أنه غيره فانه في الجنة الخ) سواء كان نهرا على ما في رواية أو حوضا على ما في رواية أخرى قال البيضاوي روى أنه عليه السلام قال الكوثر نهري في الجنة وعدني ربي فيمخير كثير ماؤه أحلى من السل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والخوض في الموقف) على ما روى من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان لم نجدوا فاعلى الميزان فان لم

تنبها على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف يوم بيان المهدوقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحسنات وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحسنات لانه ليس الا هو وما لم يعرضوا به وقد ثبت بالسنة شفاعته لانه لا اله وبما حاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعترال كوزن الاعمال وقد نبه بالاعتشاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه السر وان السؤال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محرقة

معذب وملائكة
الرحمة استحقاق كل
بر ومن أنكر الميزان
فسره بملك يقابل
الحسنات بالسيئات
ليظهر رجحان أحدهما
أو تساويهما (قوله
والكتاب المثبت)
وصف الكتاب

حرزه واستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر) الكوثر في الآيات عند الاكثر الخير المبالغ ٤٠٦ في الكثرة ومن جملة على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم

(والحوض حق) لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواؤه ماءؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظما أبدا والا حديث فيه كثرة (والصراط حق) وهو جسر محدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار وأكبره أكثر المستر لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور وعليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى

(قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظما أبدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار ولا يذب بالظما من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في الحشر قال الامام الزاهد في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا يتأق كونه في الموقف أيضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما حاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون التمتع بالدفع الظما (قوله ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له الخ) دفع توم وهو ان يقال ان المبتلى بالحجيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظما مع ان الظما لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والتجاة عن النار (قوله أولا يذب بالظما الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يذب فيها بالظما بل يكون

حوض في الموقف
سمى كوثر لانه يمتلئ
من نهر الكوثر
وتحقيقه في شروح
كتب الحديث
فلا استدلال بالآية
استدلال بنوع آية
وقوله ماءؤه أبيض من
اللبن شاذ لانه لا يجيء
أفضل التفضيل من
اللون وكون كبرانه
كججوم السماء باعتبار
الجسد أو اللسان
ويؤيد الاول ما في
رواية فيه أباريق
من الذهب والفضة
كعدد نجوم السماء
ومن شرب منها فلا
يظما أبدا فلا يشرب
ماء الجنة الا للتمتع وأما
المبتلى بالحجيم من
المؤمنين فاما ان يحفظ
الحوض منه واما ان
لا يظما في جهنم
(قوله والصراط حق)
في بعض الخواشي
المشهور ان الميزان

عذابه

قبل الصراط وما روى ان الصحابة قالوا

يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في المكان يجوز ان يستاقب من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يمارض المشهور وانكار

أكثر المعتزلة للوقوع والجواز ويجوز له المزيل وبشر من المعتز من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه وإثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذبا للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عند من أنكروه أنه الأعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر قلبها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكك تكري الجنة والناظر مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفسرق الإسلامية لا ينكر وهما مطلقا فغير عليه أنه يدل على امتناعهما مطلقا وأنهم لا يقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر أنه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنهم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وأنه لما رأى الشارع ٤٠٧ ضعه به بما ذكره إلا أن

صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما للزعم به محالة ووجه أنه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتزام أن مالا يجوز فيه الخرق والالتزام لا يحاطلها شيء من الكائنات

وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك ادخال عالم في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتزام وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وتكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) إلا أن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المعتزلة أنهما امتعا مخلقتان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في أعدادهما مثل أعدت للمقين وأعدت للكافرين إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثله قوله تعالى تلك الدار الآخرة

فوجه أن الطلب في اللطائف المرتبة يجوز أن يستأمن كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تمارض المشهور (قوله واسكنهما الجنة) قبيل ما يكون ويفسد وأما وجه أنه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتزام بل المذكور فيه أن الفلك بسيط

فوجه أن الطلب في اللطائف المرتبة يجوز أن يستأمن كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تمارض المشهور (قوله واسكنهما الجنة)

عذابه بنفي ذلك فإن ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه إلا من ارتد عن الإسلام عياذ بالله ولا نسلم أن الطلب لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجه أن الطلب الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام بهذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان فإن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدد انتهى كلامه وهذا

وشككه الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كذا أيضا فيعرض بينهما خلعا وأنه محال (قوله ولنا قصة آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل ومن زعم أن الجنة تمحق بعد قال أنه يستأن كان بارض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائها وقد تفتح كورة بالشام وأقربية السراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحا نالا دم عليه الصلاة والسلام وحمل الابطاح على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوانا في الأرض ولا فسادا يجعلهم إلى المسمى فيكون المسمى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعدا يجعلهم لجزاء لعدم إرادة البلى والفساد وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بشيء لأن هذا الجمل إنما يصح

نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا نفادا * قلنا يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلم قصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا

والقول بان تلك الجنة كانت بسا نامن سائتين الدنيا عا لافلا جماع المسلمين وقد جوم
أهمر دود قوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان السالى الى المكان
السافل ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرشح كقعة الجبل
(قوله نجعلها للذين) أى نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا
ثانيا لتجمل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من
جعل الدار لذى يدعى كئنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة

في الاخرة ولو سلم
قصار لازم ما بعد الحق

ان دفع ما قال الفاضل المحشى ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب
يأبى عنه اذ لا يحسن أن يقال فان لم نجدوا في الموقف المتأخر تأخر ازمانيا فاطلبوا
في الموقف المتقدم قدما زمانيا بل المناسب أن يقال ان لم نجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا
في الموقف المتأخر ووجه الدفع أنه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الى أن
الطلب فيه أقدم واجدر (قوله والقول بان تلك الجنة الخ) يعنى ما قيل أنه كان بسا نا
في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرب العراق أو كان بين فارس وكرمان منقطع الله
تعالى امتحانا لا دم عليه السلام (قوله يرد عليه أنه الخ) وأيضا يجوز أن يكون الهبوط
عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قل ذلك القائل أنه انتقل
من ذلك البستان الى أرض الهند كافي قوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم (قوله
أى نخلقها لاجلهم الخ) توجيه للمعارضة يعنى ان اللام في الذين للاجل والجلل والجلل تأمة
بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعنى أن
المعارضة المذكورة راقعاتهم لو كان الجمل تأمة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون
الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل
الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فقير الحاصل أى ما تدل الاية على عدم
حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لأن هس الجنة غير كائنة لهم الا أن فلا
معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فقير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها
كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعنى أن المتع في غاية القوة لكن
يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لذى يدعى كئنه من التمكن فيها
التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فمعنى نجعلها للذين تمكنهم في

لو كانتا موجودتين الآن لمجاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم كـ
اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء معاك الأوجه * قلنا إخفاء في أنه لا يمكن دوام
أكل الجنة بعينه

وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) إلا كل يضمن
كل ما يؤكل و رد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام إذ المراد بالشيء هو الوجود
المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم

الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كنهه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود
الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن
يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل
على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر) بنى حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل
والتمكن من التمكن فيها وان كان لازم لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير
لازم له بل يكون فيما سيحى فعدول عن الظاهر المتبادر من قوله جعلت النار زيد
تمكينه من التمكن فيها لاجل زيد تمكينا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال
الحق) أي يرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالتزام بين الفريقين القائمين
بوجودهما الآن والمنكرين لما في المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن
أوفى المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات يصير هالكا
بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقا لمعوم قوله
تعالى * كل شيء معاك الأوجه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم
فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أي ليس المراد بالشيء
الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة
خارجا عن عموم الآية قال الفاضل الحشي لعل المراد بالشيء في الآية ما يوجد في الدنيا
فانها دار القناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم
كونه مشترك الالتزام انتهى وفيه امان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا هو
ظاهر البطلان وان أراد أن المراد منها ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو
انما يكون في الدنيا دار القناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة
الخارجية أيضا فنحن أيضا ننخصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين
وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق
كل شيء عالم) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه

(قوله لو كانتا
موجودتين لمجاز
هلاك أكل الجنة)
فيما هما لو وجدتا
بعد أيضا لمجاز
هلاك أكل الجنة
وهو يخالف كل شيء
هالك الأوجه وقوله
بل يكفي الخروج
عن الانتفاع به قيل
يريد به الانتفاع
المقصود به والا فلا
يفنى بل على وجود
الصانع وحى من أعظم
المنافع

قوله لا يفتيانا كيد
البقاء ولو جعل البقاء
بالمعنى المصطلح عليه
لكان لا يفتيانا قاعدة
لا إعادة * فان قلت
لا يقتضي قوله تعالى
كل شيء هالك الا
وجهه فناء أهلها
لاهم أدر كوا القناء
قبل دخولهما * قلت
يقتضي فناء الرضوان
والجور والتلذذ
وغيرها من أهلها
فلذا احتج الى تأويل
عدم فناء أهلها صدم
استمرار القناء (قوله
للقوله تعالى في حق
القرينين خالد بن
أبدا) أي لقوله سرين
هذا الكلام تارة في
حق أهل النار وضمير
فيها النار وتارة في حق
أهل الجنة وضمير
فيها الجنة (قوله
وذهب الجهمية الى
أنهما يفتيان ويقني
أهلها وهو قول باطل
مخالف للكتاب
والسنة والجماع)
أنما يخالفها لو لم يكن
المرداء لفظا تحقيقا لحكم كل شيء هالك الا وجهه

(قوله وأنما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار
بعد دائما بحسب العرف وان اقطع في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع
به) أي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفتي بدل على وجود الصانع وحي من أعزاء المنافع
خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالمها (قوله يعني أن المراد هو الدوام
التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم
طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه واقطاعه لحظة وأنما
حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما ينه المحشى لانه الدوام المجمع
عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فاقبته بعضهم ونهوا آخرون قال في شرح
المفاسد الدوام المجمع عليه هو ان لا اقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا أنهما بحيث
يقبآن على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والاقطاع قطعا
(قوله ولك أن قول الخ) أي لك أن تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي
وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام أكلم دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك
الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب
مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة
وأما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم اقطاع النوع جزما
فقد أركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام ان لم

الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والقرار عن الزحف
والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد
أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل
ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كلما تعد عليه
الشرع مخصوصه وقيل كل معصية أصغر عليها العبد في كبيرة وكلما استغفر عنها في
صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق أنهما آسمان أضافان لا يعرفان بذاتهما فكل
معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة
المطلقة هي الكفر إذا لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر
(لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقا بالتصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافا
للمعزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المأخذ بين
(قوله الشرك بالله) أن أربده مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالخلق
والافسان أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما آسمان أضافان) هذا يخالف
ظاهر قوله تعالى ان يحببتوا كآثر ماتهن عنه تكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما سيحى
من ان المراد بالكآثر جزئيات الكفر

يقى قال لا لالكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله أن أربده مطلق الكفر الخ) حاصله ان
الاحصاء في التسمية غير صحيح لانه أن أربد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه
فيكون بمثابة والأى وان لم يرد مطلق بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود أو في
المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة وإثبات الخبز والجملة
والجسمية خارجة عن الكآثر فلا تنحصر في التسمية أيضا ويمكن الجواب بأن الكفر
أتمها هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشف من أنه لا يروى خلاف
في كون العمل به كفرا ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به
الجمهور حيث قالوا الصحيح أنهما حرامان يؤيد ما ذكرنا من وقوع في رواية أبي طالب
المكي أن الكبيرة سبعة عشر وبينها إلى أن قال أربد في اللسان هي شهادة الزور وقذف
الحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكآثر التي في اللسان وما في
اللسان لا تعلمها وتعليمها (قوله هذا يخالف لظاهر قوله تعالى الخ) فانه يدل على أن
الكآثر متميزة بالذات عن الصفات اذ لو كانا أمرين أضافين لم تصور حينئذ
اجتناب الكآثر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك
في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ما سيحى الخ) أى توجيه الآية

(قوله الشرك بالله)
المراد مطلق الكفر
والا لورد أنواع
الكفر غيره فردد
استدراك ذكر السحر
لانه داخل في الشرك
فلا يتم عدد التسمية
والمراد بالقرار عن
الزحف القرار عن
جيش الكفار الزائد
على ضعف جيش
المسلمين والاحاد في
الحرم ترك الاستقامة
فيما أمر به وأورد
على قول صاحب
الكفاية انهما آسمان
أضافان انه يخالف
قوله تعالى ان يحببتوا
كآثر ان يحببتوا
كآثر ١١ - مراد
بالكبيرة غير الكفر
قرينة ما حكم به عليها

الذين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أى العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخارج قائلهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وأما واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ماسيحي عن أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه وبمجرد الاقدام على الكبيرة لتلبية شهوة أو حمية أو أفة أو كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان طريق الاستحلال والاستحفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من العاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كوجود العصم والقائم المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفرو بهذا محل ما قيل ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والقرار يفنى أن لا يصير المقر المصدق كقراشي من أفعال الكفر وألفاظه مالم يصدق منه التكذيب أو الشك الثاني الآيات والا حاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا

(قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه يفهم منه عدة حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي

ماسيحي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب افرادها القائمة بافراد الخطابين على ما قيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي اقسام الاحاد الى الا^٢ حادوي يؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان تجنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد تقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالخطابين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجنبوا الكفر لوجازته وموافقه لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها اسمين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فنزله أمران منها نودع نفسه اليها بحيث لا يتألف فكفها عن أكبرها كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الأشخاص والاحوال ولذا قيل حسنت الابار سينت المقرين (قوله على وجه يفهم منه عدة حلالا) معنى انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالا لانه نفس تكذيب الشارع

ليس يؤمن ولا يصلح أن يفنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبنى انه ليس يؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في التناقض ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستحفاف كان كفرا) أى بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن ولم يكن فيها يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والا حاديث الناطقة) أى الله القد لا تصرح به وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من المعصيات

معنى على فرض القتل والصبيان وانبات الافتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله
وهي كثيرة) بظاهاه فلا يات ولك أن تجعلها للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق
على أن ذلك لا يجوز لتغير المؤمن) المتحقق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز ٤١٣ للكافر (قوله فاختارنا المتفق عليه

وتركنا المختلف فيه) لا
خفا في أن القول بانه
ليس بمؤمن مختلف فيه
وكذا سلب الكفر
وكذا سلب النفاق
فلا يحصل لدعوى
ترك المختلف فيه نتم
اختلاف الامة بصير
سببا للتوقف لكن
ليس مذهبه التوقف
(قوله ههنا الأحداث
للقول المخالف لما أجمع
عليه السلف) وليس
قول الحسن قولا
بالتزلة بين المتزئين بل
بالكفر لان النفاق
كفر مضمير على أنه
أيضا مخالف للاجماع
المقدم لا ناف للاجماع
لان المسلمين أجمعوا
بالماملة معهم معاملة
المسلمين الان يقال
الكفر المضمر لا يمتنع
تلك الماملة (قوله
والجواب أن المراد
بالآية هو الكافر
فان الكفر من

الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طاعتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة
الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من
اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
على أن ذلك لا يجوز لتغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم
على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة
أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فاختارنا المتفق عليه
وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان
هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم التزلة بين المتزئين فيكون
باطلا والثاني أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن
منا بلا لفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه
الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له ولا كافر لمن لا امانة له كانوا لا يقتلونه
ولا يجرون عليه أحكام المرددين ويدفونونه في مقابر المسلمين والجواب أن المراد
بالناسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل
التنظيف والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث السالفة على أن
(قوله لما أجمع عليه السلف) * لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن * لاننا نقول النفاق
كفر مضمير وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والامامة الحسن (قوله
والحديث وارد على سبيل التنظيف) * لا يقال حينئذ يلزم الكذب في أخبار الشارع
والكلام فيما جعله الشارع علامة للتكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الخ)
فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق قد أثبت التزلة بين المتزئين (قوله
لاننا نقول الخ) يعني أن الحسن انما أثبت التزلة بين الكفر الجاهر والايمان لا بين مطلق
الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمير داخل في مطلق الكفر فيكون
نفي التزلة بين الكفر المطلق والايمان بمجماع عليه (قوله وقيل ان المراد)
أي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف
المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع المتقدم عليه (قوله وهو غلط) أي ما

أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه القرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بان المراد
بالمؤمن الكامل في الايمان وإذا كان الحديث وارد على سبيل التنظيف يمكن على حقيقة بل كان كناية عن هتاف
لايمان الزاني الى حيث كانا التحقق بعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك

التصيد تغليظاً مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث فيها في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزي الزاني وهو مؤمن قيد التهم
بالحال المتأنية للزنا لمعة في التصريح عنه كما قال لا تضرب زيدا وهو أخوك (قوله لمبالغ في السؤال) في حسان
المصاحح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر
وهو يقول ولئن خاف مقام رب جنتان قلت وان زنى وإن سرق يا رسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام رب جنتان
قلت الثانية وإن زنى وإن سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولئن خاف مقام رب جنتان قلت الثالثة وإن زنى وإن
سرق يا رسول الله قال وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان
والرغم النذل يقال رغم أنف ذل عن كره وأرغمه النذل والاصل في ذلك أن غاية النذل أن يضع الذليل الجبهة على
الارض تواضعاً فيحصل الرغام أى التراب أنه (قوله واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية
الاولى ان كلمته عامة تم الفاسق والجواب أن كلمة من لا يتم لا يتناول صلاته فلا يتناول الا فاسقاً لم يصدق بما
أنزل الله وعدم التصديق ٤١٤ بما أنزل الله كتمرو نحن لا تخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا ينبغي أن هذا الجواب

ينفي ظهور دلالة الآية
ومن عن جعلها
مقروكة الظاهر ما بان
المراد بما أنزل الله
التوراة بقرينة سابق
الآية وأن المراد من
لم يحكم بشئ مما أنزل
الله بناء على أن ما
للمومن فصحل الآية
على عموم النفي وان
كان الظاهر نفي العموم
لشخول النفي على العام

الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا يذنب بالغ في السؤال وإن زنى وإن سرق على رغم
أنف أبي ذر واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى
ولا تأمروا بالآية والمراد بالإيمان هو الإيمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظاً ومبالغة
وفيه دلالة على أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم
الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فقلته على رغم
أنفه أى على خلاف مراد ملاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أى قلت
هذا على رغم أنفه

قاله صاحب القيل غلط لأنه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه
الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه مخالفه على ما زعم هذا الخبيث (قوله لان المراد
بالإيمان) يعنى ان المراد به الإيمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك

ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية يحصر الفاسق على من كفر بعد الإيمان اظهار
ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلم يكفر واجتمع لم تنحصر فساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية إنما
دل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبذلك لا يتم الحصر لان من كفر بعد الإيمان أيضاً فاسق فلا بد من
ترك الظاهر وجعل الفصل وتعميق المستدل للحصر ويدفع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد
عليه أن هذا عرف طارىء وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً كذا إطلاق الفاسق
فيه على الكافر الاصلى ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة
في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبض الذنوب مما جعله الشارع شعار الكفر فلم لا يجوز ان تكون الصلاة
منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح ترك ظاهره أمام قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال أو
للمراد بالكفر كفران النعمة وأما ان المراد بالكفر المشار كة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوماً ووجه
ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافرين ثم في العذاب للاستعراق أى كل عذاب

على من كذب وتولى فلوم يكن كل قاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في ٤١٥ الكافراذ كون العاصي معذبا

من ضروريات الدين
وتوجيه ترك ظاهره
كأشاراته الشارح
ما قبل ان المراد
بالعذاب عذاب

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى

بالعذاب عذاب
مخصوص ولا يخفى
ان الآيات الدالة
على اختصاص
العذاب بالكافر
لا تدل على كفر كل
مذنب حتى صاحب

(قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ما ههنا للجنس فيم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشئ مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للباطل لا قاطع يتناول الكافر بدلا ليمان وقيله اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا أو على كفر ان النعمة

الصغيرة لجواز ان لا
يعذب صاحب الصغيرة
او بفعله الاجتناب عن
الكبائر ووجه ظهور
الآية الثانية ان
تعريف الخزي ظاهرا
في الاستفراق فلوم
يكن العاصي كافرا لم
يكن كل خزي على
الكافرين لان
للعاصي العذاب أيضا
خزي بالقوله تعالى انك
من تدخل النار فقد
أخزيته وترك ظاهره
بخصيص الخزي
وفيه أيضا تقدم من
أنه لا يدل على كفر
أرباب الصغار وقوله
للمصوص على أن

اظهار التقييد بالغة في التهي واشعار الى أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن المطابق وقيل أنه اذا كان الحديث واردا على التخليط لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كأنه الحق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل الفاسق المصدق أيضا لا غير كما وعامل بما أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفصل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضا الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من ألقاظ العموم لكنه مصرّف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولاشئ أن من لم يحكم بشئ مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل قيد قصر المستدل المستدل اليه فيكون الفاسق مقصودا على الكافر فيكون كل قاسق كافرا (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في النسق الا أنهم تركوا اظهار التقييد وجعل مطلق الكفر مقصودا عليهم ادعاء عبادة لغيره في كونهم فاسقين والآي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم أن يكون النسق مقصودا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصرّف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال

تسبب الكثرة ليس بكافر يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في

قوله والايحاج المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يعقر الشريك باجماع المسلمين) معنى بلا قربة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والباحظ في ذلك حيث قال اولم العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذ لم يمتد للإسلام ولم تلج له دلائل الحق فمضوا وخالفوا الاجماع غير متافية له والذاهبون الى جواز مغفرة ٤١٦ الشريك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل

أن العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر لتبعض الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والايحاج المنعقد على ذلك على ما مر والخواارج خوارج عما انشده عليه الايحاج فلا اعتداد بهم (والله لا يعقر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنهم يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى أنه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه محصور على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انما دعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يعقر أن يشرك به) أي ان يكفر به

وعدم حلال ولا نزاع في كفر مستحله أو يحمل الكفر على المعنى القوي وهو الاستمرار أي من ترك الصلاة فهو سائر لعمدة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متممدا فهو مشارك الكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متممدا فقد كفر أي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) معنى أن تعريف المسند اليه سواء كان للجنس أو الاستراق فيدحصره على المسند كما في قوله عليه السلام الآية من قريش والكرم في العرب فيفيدحصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصي حذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب أماد دعائي) يعني أن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجمل غير بمنزلة الدم بمائة في ذلك (قوله وقس عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على

ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المسدورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ووجه على قوله قضية الحكمة للفرقة بين المسيء والحسن ما قيل من انه يكفي للفرقة باثابة الحسن وحسن المسيء ولا يحتمل على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة للفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يجبه وقيل على قوله والكفر نهائية في الجنابة ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل الفواصلا نهائية

الكرم تقتضي المعفو عن نهاية الجنابة ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت للفرقة فلا يجوز الكافرين المعفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله أيضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز أن ينقرو ويرد على قوله وأيضا هو اعتقاد الا بدان الاعتقاد في الدنيا ولا يثبت اذ يرفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد نبوت الباطل أي باطلا فاعتقاده في كل زمان جزاء فبطا بدجزاؤه واعتقاد الباطل في الازل أيضا يقتضي تأييد الجزاء لعدم تأييد زمان اعتقاد

الباطل فاذا هو بل زمان الجزاء زمان الاعتقاد بصلاحه والتوابع أن مقتضى ٤١٧ تكفير الخوارج صاحب

الصغيرة أن لا تغفر
الصغائر أيضا كالشرك
فضلا عن الكيثر
(قوله) وبغير ما دون
ذلك لمن يشاعن
الصغائر والكيثر
مع التوبة أو بدونها

فان يان حكم الشرك
مع التوبة إلا أن يقال
المراد بقوله لا يغفر
الشرك عدم المغفرة
بلا توبة فالتقيد بعدم

التوبة يفيد المقترع
التوبة وذلك أن يحمل
الشرك مع التوبة
داخلا فيما دون
ذلك ثم تقيد المغفرة
بالمشقة فيعدم
تمتين المغفرة وليس
الذنب مع التوبة

كذلك فانه تصح
مفرته قالوا أن
يحمل البيان يان
الذنب بلا توبة فالشرك
لا يغفر ومغفرة ما
دونه تعلق بالمشقة
وملاحظة الآية في
قرار الحكم معناها ان
تقرر الحكم على
وجهه فيدم ملاحظة

وبعضهم الى أنه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والمحسن
والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو
ورفع العرامة وأيضا الكافر يستقدم حفا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه
حكمة وأيضا هو اعتقاد لا بد فيوجب جزاءا لا بد وهذا بخلاف سائر الذنوب (و يغفر
مادون ذلك لمن شاعن الصغائر والكثائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي
تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى

وانما عير عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله) وبعضهم
الى أنه يمتنع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذا الدالة
وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بإحجاب الحكمة تعذيبه وهو قول للمعتزلة وقد
أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالفتح العقلي فيتا في قولهم يجوز لا شرع أن يحسن
الفتح ويصح الحسن على أنه يجوز أن

الكافرين * الخزي الكامل الموعود بالكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في
قوله تعالى * لا يصلها الا الاثني الذي كذب وتولى * (قوله) وانما عير عن الكفر
الخ) أي انما عير المصنف عن الكفر بالشرك لماسيد كره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته وانما عير في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتتمصيل
فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المباحث ان الكافرين أظهر الايمان فهو المناق
وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتدون قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك وان
تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر
واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو الممثل وان كان
مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يعطى عقائد ككفر بالانفاق فهو الزنديق
(قوله) فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم
المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة يقتضي الخ قول بإحجاب حكم الله تذب
المشرك والاحباب يقتضي الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله
لا يحتمل الاباحة قول بالفتح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والفتح شرعيان
ويجوز للشرع أن يحسن التيسير ويصح الحسن وانما قلنا أنه لا يرد لان القائلين بالامتناع
العقلي هم المعتزلة وهم يقولون يقتضي الحكمة والحسن والفتح العقليين ومنشا
الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي
هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضا لانهم أيضا من أهل القبلة (قوله) على أنه يجوز أن

كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة وتسكوا بوجهين
الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها

يكون عدم احتمال الاباحة لنا فانها المحكمة لم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية المحكمة
لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة
وجه آخر غير تعذيب المسمى مثل اقامة الحسن دونه ثم ان نهاية الكرم تقتضي العفو
عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءا لا بد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها)
قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح تخصيص بالكبائر
المقررة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يفسر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة ثم
المشرك بل كل خاص مع ان التعليق بالمشبهة يفيد العنصرية وأيضاً وجبة عدم فلا
يظهر للتعليق قاطعة وكذا لا يصح تخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة

(قوله والمعتزلة يخصصونها) أي
يخصصون الآيات
والاحاديث اذ لا
يخلص لهم سواء ورد
عليهم ان تخصيص
المغفرة في الآيات بما
دون الكفر من

يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على ان قوله وقوله لا يستعمل الاباحة قول بالنسخ
العقل غير مسلم لا يجوز أن يكون عدم الاباحة لنا فانه مقتضى المحكمة لا القبح العقلي
الذي هو استحقاق النعم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي
(قوله ثم يرد أن يمنع الخ) ثم يرد على العاقل الثلاث للمعتزلة منوهاً ما على الاول فلانا
لا نسلم أن مقتضى المحكمة التفرقة بين المسمى والحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة
بينهما حكمة أخرى خفية لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة
بينهما وجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسمى عملاً اقامة الحسن دون المسمى
وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن المعاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة
في القاية وكنهه عز رؤية الله تعالى في الجنة والمحطاط درجته بمحطاطا تاماً وأيضاً لم
لا تكن التفرقة الدنيوية كابلح قدم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على
الثاني فلا نال سلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العقوقان نهاية الكرم
فتقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية المحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز
العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلا نال سلم ان اعتقاد
الابدي وجب الجزاء لا بد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم
ايجاب جزاء الابد بقوله بوجوب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن أن
الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع الى الآيات
والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقررة
بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد

الكبائر مع التوبة
والصغائر مطلقة ما
لا يساعده النظم لان
الكفر أيضاً مقصور
بالتوبة ولا دفع هذا جعل
ضمير يخصصونها
للمغفرة أي يخصصون
المغفرة ولا طائل نحته
لانه لا بد لهم من
تخصيص الآيات
والاحاديث أيضاً
وقوله وتسكوا
بوجهين يريد به
التمسك في مذهبهم
أو في تخصيص
الآيات والاحاديث

والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة في هذا الآية مخصوصة بالصغائر
 جميعا بين الأدلة ولا تسلط عموم مغفرة الصغائر إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل
 يغفرها ان شاء

يصح في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء *
 أما ان لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة مع الشرك
 أيضا فيلزم تساوي مانق عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة تتم كل خاص والتعلق
 بالمشيئة بنافيه فانه غيد ان المغفور بعض العصاة وأيضا لا يصح تخصيصه بالكبائر
 المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عند عدم عقابها على انها حسنة ومن أنى
 بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر لتعلقها بالمشيئة فائدة وأما ان لا يصح تخصيص
 بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعلق بالمشيئة المفيدة للخصبة
 (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أى ما ظن أن الضمير للآيات والا حاديث
 غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في تخصيصها للمغفرة قالمعنى والمغفرة
 يخصمون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى أن مغفرة الله
 انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير
 المقرونة بها ولا يخصمون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى
 يرد ان لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر
 لمن يشاء وهو التائب ومتركب الصغائر دون من لا يشاء وهو متركب الكبائر
 الغير التائب فلا اشكال فاقبل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من
 تخصيص الآيات والا حاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته
 لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والا حاديث بل الآيات الواردة بدون
 التعلق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى
 ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لتغفور رحيم * وانه كان غفورا رحيم * وغافر الذنب *
 ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعلق بتركها على عمومها ويقولون ان من جعل به
 المشيئة هو أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كافي قوله تعالى * يذب من
 يشاء ويغفر لمن يشاء * أى يذب الكفار وأصحاب الكبائر الذين ما تواقبل التوبة
 ويغفر لأصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالخاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر
 والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها أولا تأمل فانه من مزالق
 الاقدام (قوله ولهم أن يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور أى على تقدير ان يكون

الخلف في الوعيد كرم)

ذلك البعض م

الاشاعرة ومستند

الحققين يمكن دفعه

بان الوعيد نحويف

للعباد و تعريض على

العبادة وليس اخبارا

حتى يكون الخلف فيه

تبديلا للقول وقد

يقال في الوعيد تنضم

المشيئة لانه الاتق

بالكرم بخلاف الوعد

فان الكرم يقتضي

فيه القول بالتو يمكن

أن يراد بقولهم المذنب

اذا علم أنه لا يعاقب أنه

اذا علم احتمال انه لا

يعاقب كان ذلك مع

كال شهوته في الذنب

تقريباً له على الذنب

لانه يتكلم على

الاحتمال ويختار

مشيئته العاجل ولا

يخاف من المسأل

فلا حوط أن يجعل

الوعيد قولاً بتاوكما

ان التثريب على الذنب

يخالف حكمة

الارسال يخالف

قائمة الوعيد

انه انزل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العقوف فيخصص المذنب

للمقرر عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله

(قوله انما نزل على الوقوع) انما استطرذ كرههنا رداً لتسليمهم هذه الآية

في الجواب أيضاً والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم

ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن محذوهم وفيه جواب آخر

الضمير للإيات والاحاديث للمعتزلة أن يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون

ذلك لمن يشاء خصوصاً بالصغار كما بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم

من عموم مغفرة الصغار اذ لا يحب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء

وبعضها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا الكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد

الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغار وعندهم اصلاً

ولما ذكره الحق الدواني في شرحه للعقوبات المضدية وأما الصغار فيرفعونها عنهم

قبل التوبة ويسدها ولهذا اقوال الشافعية لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد

بقول الحق الدواني وأما الصغار فيرفعونها عنهم صغاراً المحتجب عن الكبار فلا

يتناق قول المحشى قلت لا يصح تفرع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما

استطرذ كرههنا الخ) أي انما استطرذ التارخ ذكرني الوجوب في جواب

استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا رداً لتسليم المعتزلة

هذه الايات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العصاة والا فلا دليل له هنا

لان المنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب

ههنا الخ) أي جواب المعتزلة عن استدلالهم تلك الايات في مقام نفي وقوع مغفرة

العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة

في العفو مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات

وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كفوا عن كثير ولا مغنى العفو بالنسبة الى

الصغار والكبار المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها

عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة

والوعيد وتارج الزول بمجولة فيكنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعد

نقص المذهب للمنفور ومن بين عمومات الوعيد جماع بين الادلة (قوله وفيه جواب

الخ) يحتفل ان يكون منتهاه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعتزلة وحاصل

الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع اليه لوان الخلف فان الخلف

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره ٤٢١ الشارح من الأدلة فلا تباد

الجزء الاول من الدعوى مع ان الحسم لا يكره فامل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما همه من اثبات ما يكره الحسم وأنى فلا يعنيه من اثبات ما يتوقف بموقفه ان دعوى الشارح جد... والعقاب مع الاجتناب عن الكاثر ولا يتبدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم الصغيرة المتعلقة بالنسبة ونحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تميز عدم العقاب وأيضا الأدلة تدل على الوقوع جز ما ذلوا تميز عدمه لم يأت بالمشينة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزوا بعدم الوقوع مع الاجتناب

تعالى والمحققون على خلافه كيف هو تبدل القول وقد قال الله تعالى ما يدل القول لدى الثاني ان المذهب اذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تفريرا له على الذنب واغراه للصبر عليه وهذا في حكمه ارسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العقول لا يوجب ظن عدم العقاب. فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المتروكة بقاية من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى من واحد وكفى به زاجرا (و يجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لا دخولها تحت قوله تعالى ويقترب مادون ذلك لمن يشاء قوله تعالى لا يزداد صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها والاحصاء إنما يكون السؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا حاديث وذهب بعض المعتزلة الى أنه اذا اجتنب الكاثر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يتبع عقله بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع له أيام الأدلية السمية على أنه لا يقع له قوله تعالى ان يحتبوا كباثر ما نهون (قوله وهو تبدل للقول) بل كذب متنف بالاجماع وأقول لعل مراده أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بثأنه أن يبنى اخباره على المشينة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد لا كذب ولا تبدل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه

في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه أن في هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وطلان استحقاق الثواب بالمصيبة قاسد فكيف كان ترك عقابهم بالتأخر خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله بل كذب متنف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لهم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مراده الخ) أى لعل مراد ذلك البعض بوقوع ان الخلف في الوعيد كرم أن الكريم اذا أخبر بالوعيد فثلاثي بحاله ومقتضى كرمه أن يبنى اخباره على المشينة فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشينة وان لم يصرح بهاز جر العاصين ومنعاهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعبد الكريم فانه يجب ان يكون قطعا لان جواز التخلف فيه لزم لا يليق بثأنه فلا يجوز تعذيبه بالمشينة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أى من غير قطع بالوقوع

من الكاثر وفي قوله لا احصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به إلا أن يتكلف بان المراد إنما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة فلا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن مجرد السؤال وقيل يمكن لعل المجزأة حتى نسمة المصير في ذنبه فلا يهونه شكرها وسوق الآية بغيره وانظر ولا تنقل

لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا تباين الجزء الأول من الدعوى مع
أن الخصم لا يشكره فامل

وعدمه إشارة إلى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم
بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فإنه المتنازع فيه ويتناوب بين المعتزلة لا الجواز العقلي
فانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى أنه مجتمع عقلا (قوله لعدم قيام
الدليل) بمعنى أننا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالطبع بالوقوع أو عدمه لأن المسئلة
شرعية لا يستقل العقل بأثباتها وما وجدنا دليلًا شرعيًا يدل على تعيين أحد الجانبين من
الوقوع أو اللاوقوع فحكمنا بسبب أنه قائل بخيار «فعل ما يشاء» بحكم ما يريد
أنه يجوز أن يفقر ويجوز أن يؤخذ فلا يرد ما يتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف
لا الجزم بالجواز إذ لا بدله أيضًا من دليل لأن دليل الاختيار كاف للجواز وإنما التوقف
في دليل معين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة
الخ) يريد أن المدعى مركب من جزأين أحدهما أنه لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع
بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح إنما تثبت الجزء الأول من الدعوى دون
الثاني مع أن الخصم اعترف بالمعتزلة لا يشكر الجزء الأول وهو أيضًا قائل بأنه لا قطع بوقوع
العقاب وإنما تخالف في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد
فيه أيضًا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا السكن أنباء أن أدلة الشارح
إنما تثبت الجزء الأول فيه بدقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما يلج عليك من مواهب
القياس أن الدليل الأول اعني قوله تعالى «و يفقر ما دون ذلك لمن يشاء» إنما يدل على
أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة إذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر
في قوله تعالى «إن الله لا يفقر أن يشرك به» لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع إذ
للخصم أن يقول يجوز أن يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصغائر
المجتنبون وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن إحصاء الصغائر والكبائر متحقق
والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى
فلا يكون وقوع العقاب قطعيًا على الصغائر فثبت الجزء الأول من المدعى وأما قلنا أن
المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى إذ لو كان كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبائر
بمدلولها أيضًا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولعل تكثير الحسنات السيئات
مع أنه ثابت بقوله تعالى «إن الحسنات يذهبن السيئات» وأيضا يلزم حينئذ أن تكون
المجازاة على الصغائر قطعية ثبت بالآية خلافاً للمدعى فلم أن المجازاة على ما يحصى إنما

(قوله وأجيب بأن)

الكبيرة المطلقة هي

الكفر (يعني المطلق

عليه التكفير السيئات

الاجتناب عن الكفر

فيدخل في التكفير

الكبيرة أيضا ولا

خلاف في أنها لا تكفر

بمجرد الاجتناب عن

الكفر فالمعصية

والتكفير لا بد له من

تعلق آخر وهو المشيئة

عندنا مطلقا والتوبة

في الكبائر عند المعتزلة

قائلة ليست على

ظاهرها بالاتفاق فلا

تكون تامقة في الدلالة

على مطلوبهم ولا يخفى

أن حمل كباير ماتمبون

عنه على الكفر على

كل من التوجيهين

الذكرين في غاية

البدو والبلاغة تقتضي

أن يقال ان يجنبوا

الكفر لو جازته

ومواقفته لعرف اليان

قائلة ان مدلول

الآية تكفير الصغائر

بمجرد الاجتناب عن

الكبائر وتعلق

المعصية بالمشيئة في آية

أخرى مخصوص

بما عدا ما اجنب معه عن الكبائر

عنه تكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل
وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى
افرادها القائمة بافراد الخطابين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي اقسام
الايجاد بالايجاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والمعصية عن الكبيرة)

(قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد
بالمشيئة فلا قطع ما وقع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها ومغفرة ما عدا
الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبق التقييد بلا دليل

هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعدم مقابلة الحداثات بالسيئات فيثبت ان يقول
ان يجنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء
الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضل اعفينا كلام لا يفيد

شيئا سوى اللال اذ كله انحاء منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله) حاصله
ان التكفير المطلق أى حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب
مقيد بالمشيئة والمراد بقوله «ان يجنبوا كبائر ماتمبون عنه تكفر عنكم سيئاتكم»

ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر الجنب وانما كان مقيدا بالمشيئة لان المراد
بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بافراد الخطابين لانه الكامل فينصرف
عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخل في السيئات فلم

يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الآية ان تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر
متعينة اذ يصير معنى الآية ان يجنبوا الكفر تكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا
الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنفرد على ان تكفير ما عدا

الكفر غير متعينة بل هي امامقيدة بالمشيئة كما هو رأى أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب
المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من أهل السنة والاعتزال والاقرار جثة دعوى
القطع بكفر ما عدا الكفر (قوله ولو لم يحمل الكبيرة الم) دفعهم كما نقبل اذا كان

التكفير مقيدا بالمشيئة فلا حاجة الى ان يكلف ونحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير
المعنى ان يجنبوا الكبائر تكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل
الدفع ان لم يلزم حمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان أحدهما بقاء عقيد التكفير

بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعلق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا
قاعدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر إنما هو على تقدير
الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب

بما عدا ما اجنب معه عن الكبائر

(قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذه على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر مادون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالأولى ان المناط بقوله اذ لم يكن عن استحلال فهو اعادة لا اعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الا وضع الجامع للتكثير ان يقول ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويغفر اذ لم يكن عن استحلال وبعد فيه انه يسفون الذنب عن استحلال اذ اصاب عن الاستحلال وان لم يقب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذا كان للشرط واللفظي أيضا اذا كان ظرفا صاعدا وقوله بهذا ٤٧٤ تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة وبحمل التخليد على امتداد

الزمان أو على التغليب
وسلب الايمان يؤول
بالتغليب أيضا فالأولى
ويؤول بهذا
النصوص الدالة الخ
فاعرفه (قوله
والشفاعة) أي المقبولة
على ان اللام للعهد والا
فالشفاعة المطلقة تابعة
بالكتاب حيث
قال تعالى ولا يقبل منها
شفاعة قولوا لا الكلام
في الشفاعة المقبولة
باعت الممثلة التمسك
بها في نفي ثبوت
الشفاعة وهل يشفع
النبي صلى الله عليه
وسلم لترك السنة وقد

هذا مذكور فيما سبق الا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذ لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المتنافي للصدق وهذا مؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة تابعة للرسول والاخبار في حق أهل الكبائر)

والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لا يفي بمقبرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة)

أيضا للعموم قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده المذاخر الكليل والذهن العليل ولما ضل به هنا كلام جمع من ذوالافهام مباهما قوله ولو لم يحمل الخ اثبات حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لا نه يجوز مقبرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصحح على هذا التوجيه على ان الغيب مانع يكفيه الاحتمال المتعلق ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة وآية الغفران المارضة لها أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحملة فقيه أن تمارضها ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغائر وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع لا يتنافى المشقة غاية

ثبت من ترك سنن بل شفاعتي وقد حكم علماء

الاصول بمقتضاهم ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة تجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت له من الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلق في الوعيد من الكفر فلا يمارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمي لا يعمد على يجوز الخلق فيه وقد يؤول بل شفاعتي بأنه بل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخبار النافين وبأنه بل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يصح ان حرمان تارك السنة عن شفاعته الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الأولى على ان الحرمان عن شفاعته الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعته غيره من الاخبار ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى فيجوز أن يغفر الله

بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز التوب بالمعصية بدون الشفاعة قبل الشفاعة أولى وعندهم لما عجزتم نحن لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فأتفهم شفاعاة الشافعين فان أسلوب هذا الكلام

أى المقبولة تامة * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كإلصاقه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * لا نقول لانسلم الملازمة لان جزء الاذى لا يلزم أن يكون جزءا لا على الذى له جزء آخر عظيم ولوسلم فإصل المراد حرمان شفعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الله وفى النار أو فى بعض مواقف شر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أى لذنوبهم وهى تم الكبائر

تعالى الباب أن يكون الالة المحتملة مينا للالة المحسنة (قوله أى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا تزاع فى وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعنى أن يرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كإلصاقه في التلويح فى تعريف وفى بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لانسلم الملازمة) أى لانسلم انه لو استحق تركب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزءا لاذى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزءا لا على وهو مرتكب الكبيرة فان له جزءا آخر لما مثل التعذيب بالنار ولوسلم ذلك فإصل المراد بالشفاعة فى قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعنى كونه شفعيا فالعنى أن مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفعيا لا آخر فيجوز أن يكون مشفعوا ولوسلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفعوا برفع الدرجة أو فى بعض مواقف المحتر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يرفع العذاب أو فى بعض آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم وقوعه كإلصاق الاستحقاق العذاب لا يتأى فى العفو هذا الكى قوله عليه السلام * من ترك شفعي يبدل شفاعة * يدل على وقوع حرمان الشفاعة فى حق تاركه الا ان قال انه جرم عديم يجوز الخلف فيه (قوله أى لذنوبهم) جرم ينفذ كذا الذنب ساها (قوله وهى تم الكبائر) أى الذنوب تم الكبائر فىلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا التام يكون برها فاذا ثبت عموم الذنب للصنائع والكبائر وأما اذا خص الصنائع بشفاعة فلا يكون رتبة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون ما وان كان الزام المعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصنائع عندهم حتى يحتاج الى

شفاعته عن المذنب ولا يعفون تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكاتب كأشار الى الشارح وكأنه تعرض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة

الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا أن يوفهم الله تعالى التوب بقى يصبروا مقفورين وأما الثانية فلا يشاهد استللال بمفهوم الخاتمة ودقة وجه النص عنه ولا يباحتمل أن تكون رد الاعتقاد الكفار ان أهمهم شفعاؤهم

يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والالما كان لنفي شفعها عن الكافر بن عندا القصد
الى تقييح حالهم وتحقيق باسمهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يوسمو اجماعا يخصهم
لا بما يعممهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على شفعه عما عداه
حتى رد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بفهم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتى
لاهل الكباثر من أمى وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى
واحجج المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

(قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى أنها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة
لا يقتضى تقييح الحال وتحقيق الباس لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكباثر (قوله
ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولولن زيادة الثواب ثم أنه محتمل
أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل
بطريق آخر

الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه
عليه السلام خاصا لا يبعد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى أنها ليست
لرفع الدرجة الخ) أى يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة على نفي عن
الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة الى رفع الدرجة لا يقتضى
تقييح الحال وتحقيق الياس مع أن الآية سيقف لنفي الشفاعة التي يقتضى عنمها
تقييح حالهم وتحقيق باسمهم (قوله لكن لا تدل على أنها الخ) يعنى ان هذه الآية بمقتضى
الاسلوب إنما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على أنها في حق أهل الكباثر
وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا اتى ثبت النفع بها مطلقا ولأنها محل
للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز
أن يكون في أهل الكباثر أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة حقيقية
لأنه لا يدل عليه دلالة الزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل
الشفاعة) يعنى أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها
ينفي الشفاعة مطلقا مع أهم قائلون بالشفاعة لان زيادة الثواب فان صرفوا عن الظاهر
وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فتقول أنها لا تنفي حجة (قوله ثم أنه محتمل الخ) أى
ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضا على الاطلاق لانه محتمل أن يكون الضمير في

(قوله والجواب بعد تسليم دلالة المالح) أى الجواب بعد تسليم دلالة النفي فيها ٤٢٧ يجب تخصيصها بالكفار

نظر الى الأدلة المتأني

لعمومها فلا يتجهان

تسليم الدلالة على عموم

الأشخاص يتأني

دعوى التخصيص

بالكفار ومنع عموم

الأشخاص يستدل أن

الخطاب مع اليهود

فيجوز أن يراد

بالنفس النكرة نفس

منهم فيكون ضمير

منها نفس منهم

وهذا يدفع أن ضمير

منها راجع الى النفس

الثانية العامة بالوقوع

في سياق النفي فلا

يخصص وان كان

للزول سبب خاص

وقد يدفع أيضا بأنه

منقوض بقولنا لا

رجل في الدار وهو

على السطح لان الضمير

عائد الى الرجل وغير

عام وهو ضعيف لان

التركيب متضمنوع

المرئى ورجل على

السطح ولو سلم فظهر

ما نحن فيه لا رجل في

الدار ولا هو في السوق

والجواب بعد تسليم دلالة النفي على العموم في الأشخاص والازمان والاحوال انه

(قوله بعد تسليم دلالة النفي على العموم في الأشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم

الأشخاص واعتراض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع

اليها فيعم أيضا ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث

عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضرورة فاذ قلنا لا

رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح

قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعا * اها ان

جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعا للشفيع لم يقبل منها قلعل الشفاعا قبل في حقها

بوجه آخر بان يحىء الشفيع شفاعته وما قبل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن

المقام فليس بشيء لان الموجه مانع بكيفية الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى

منع الدلالة على عموم الأشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم

لا عموم السلب كذا في شرح الماصد (قوله واعتراض عليه بان النفس الخ) يعني أنه

لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى * لا تجزى نفس عن نفس الخ *

نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم أيضا للعموم مرجعه

فيدل على العموم في الأشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم

المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها

لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع

لأنها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الابات وعمومها بعد النفي عارض على ضرورة

ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز أن يكون الضمير راجعا

الى نكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم ألا ترى أنه اذا قيل لا رجل في الدار

وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن

الضمير هنا أيضا راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس راجع الضمير

الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كأعم الفاضل الجلي لا ملا بد

في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في

كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر

خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي

مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع

على انه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال يستدجواز أن

يكون يوما لا تنفيم فيه شفاعا بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواعظ في يوم القيامة

يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزادة الثواب وكلاهما قاسدا ما لا أول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عند عدم فلامعنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ما نؤمن غير توبة لقوله تعالى

لنم لوقيل الضمير للنكرة وقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضا لم يعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) * أن قلت كيف يخص بهم وقد سلم عموم الأشخاص * قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا إرادته (قوله فلامعنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة إلى الصغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع وإلى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل

مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المقتضية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح أن العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام محولا بكل رأسا وليس بشئ علان مراد المحشى أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي الخ لا يرى ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضا صرح بذلك الشارح في التلويح فأرجع إليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله لم لوقيل الخ) أى لم لوقيل في دفع منع الدلالة أيضا على عموم الأشخاص أن الضمير راجع إلى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى «لا يقبل منها» كأن قال لا يقبل من نفس شفاعته فيم ذلك الضمير كإيم النكرة لم يعد جدا ولعل هذا هو مراد المعتز لا أن عبارة لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة أن الضمير الراجع إلى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه اختف بين النجاة أن الضمير الراجع إلى النكرة مصرفة أو نكرة وإن كان المشهور أنه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لأنه إذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة أيضا فتركه كالعفو به المستحقة فيستحق العفو بالنسبة إليه وعدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله القاضى المحشى من أن كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عند عدم على ما قال في شرح المواقب فقيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حيثئذ هو ظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التامل أن غير المجتنب

(قوله فلان التائب) ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عند عدم) رد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتنفيذ بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة لم لو سلم ما في شرح المواقب أنه لا استحقاق عند عدم على الصغائر أصلا لم قوله لا معنى للعفو العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة

في اللغة

(قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) بشكل الاستدلال بهذه الآية بان الرمد لا يحجز بإيمانه
والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط
ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم
الاحباط ونوقش في قوله فيتمين الخروج به بحتمل أن يرى جزاءه في جهنم ٤٢٩ بصحيف العذاب ويدفعه

ان الاستدلال مبني
على تقرير ان جزاء
الايمان الجنة وهكذا
الحال في الاستدلال
يبقى التصوص
باعتبار حديث
الاحباط والاستدلال

من يعمل مثقال ذرة خيرا يره وشمس الايمان عمل خيرا لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول
النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى وعد
الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص ائدالة على كون
المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الدلالة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن
الايمان وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات

بلاية الثالثة مبني على
اختصاص الاعمال
الصالحة بما سوى
المهيات والتروك
والا فسن قام بجميع

(قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل
بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يادى خلال العذاب
بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال
على ان العمل الصالح لا يتناول التروك

ما عليه فيرى عن
الكبيرة ثم انما ثبت
الذهب اذ لا يدل على
ان لا خلود لصاحب
كبيرة حتى من اس له
عمل صالح نعم يدل
على بطلان كون
صاحب الكبيرة
مخلدا فلا يصلح
لائيات المدعى كما
يقضيه السوق بل

يستحق الخلود في النار عندهم فلا يحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضا وما قيل من
أنه يجوز أن يكون بصحيف العذاب في دفعه أن العذاب عندهم مضرة خالصة
لا يشوبها ما يحالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بسنة جزاءه تركب الكبيرة (قوله
فيه منع ظاهر لجواز الجحيم) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه
الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان « وأيضاً تخفيف
العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبني هذا الاستدلال على أن العمل
الصالح لا يتناول العمل لتروك المهيات يكون معنى الآية « ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات » من اتيان الاوامر وترك المنهيات « كانت لهم جنات الفردوس
نزلا » فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات
مخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كبار

لا يبطال مذهب الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب السكائر مخلدا والبعض غير مخلد يشبه الاجماع على نقي
القول الثالث والحكم بتقي الخلود فيدخل أهل الكبار من المؤمنين فحينئذ رد على نقي العذاب عن المؤمنين مطلقا
بهذه الايات كقائل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتهم والحكم بان جعل ما جعل لا عظم
الجنات لجنات الدنيا خلاف السند وان كان للازام لا التحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بوجه عليه انه
نوع فيه من اثم مختلفة فلنكن مرتبة ليست الكفر الكبيرة والقول بان النوع بجميع افراد جعل للكفر أول النزاع

وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذ للمصير والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر يخلد بالأجمع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة

(قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار خالد فيها) وهو عند جمهور أصحاب الكبيرة واحدة فإن الكبيرة الواحدة محبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في إحباط الكبيرة للطاعة وإحباط الطاعة لها ففصلها المواقف فقوله لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتمام

ثم أنه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الإيمان لكنه يطعن مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي على الإطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والاقصرفة تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم يتفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا التقيد أيضا لكنه غير مفيد هنا فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله) ثم أنه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له (يعني أن الاستدلال بالأية على تقدير عدم تناولها أيضا غير تام لأنه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر والذي لا عمل له غير الإيمان لتقرب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا و عملوا الصالحات لكنه يطعن مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وإن كانا مغلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والفتح العقليين والافتناء أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لأن الظالم يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لأن الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن الموضع وإن خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى أنه إذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة إلى دفع الإيراد السابق إلى قوله على الإطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لأنهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالتمس مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلوص الخ) أي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم يتفصل عن مضار الدنيا فأنها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه

(قوله والجواب منع قيد الدوام) لamenع الخلوصلوالافتتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره وفي بيان من انه لو لم يكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الاقتصار لا يتوقف على الخلوصلولا يخفى انه يمكن الجواب أيضا بانه معارض بما سبق من ان يحمل جزاء الكفر جزاء ما هو دون خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤثما لا يكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشقة فيدعية الماخذ وفيه انه يجب ان يخص الآية بحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متمم اذا لا يكون القتل لانه مؤمن الالتمتع بالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشقة بل ذكر المشقة لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق بما ثبت اذا لم يكن ذكر

٤٣١

المشتق من ضروريات

افادة الحكم فامل

فيه فانه من خصائص

هذه التعليقات

ونسأل منه الصواب

والوقيفات فتقول

في دفع تمسكهم

ورجو أن يكون

هو الصواب ان

ما يفيد الآية ان

جزا اعتقل المؤمن

عدا المخلون في جهنم

لانه يكون في جهنم

خالدا اذا ما يستحقه

العبد من الجزاء

لا يجب على الله أن

يجزيه به بل له تعالى

ان يفوق عنه أو

يمكن أن يندفع

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن قتل مؤثما متممدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يمض الله ورسوله ويحد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤثما لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبرية

الخ) أى يمكن منع قيد الخلوصل أيضا لكن هذا المنع غير مفيد هنا لان النزاع في دوام أهل الكباثر في النار وخلودهم ومنع الخلوصل لا يستلزم في الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوصل لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا تقارل ذلك بمنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلود الخ) استدراك لدفع نوع انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضا بذلك المعنى فلا

عنه ذلك الجزاء لامر ما فيمكن عدم خلود المؤمن لسفران الله تعالى أولقصاص أولعفو الورثة بالدية * لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنالم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر مادون الشرك فلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التعدى عن جميع الحدود بمحمل حدوده على الاستمرار فتكون الآية المنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أى من يحد حاد من حدوده بان المراد من التعدى التعدى من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباحتلاله حتى انه لو يقتله حلالا لم يعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبى أن يحمل كسب السيئة على حال غير

الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان راد بن كسب سيئة المؤمن ومن أحاطت بخطيته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت بخطيته وجه مارة هذه النصوص والنصوص السابقة مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله الايمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخير) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى الخير أو الوقوع أو اللاتوقوع المذموم له وقوله وجعله صادقا محتمل أن يراه جعل الحكم صادقا وجعل الخير صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للمعتنون فان الايمان انما يصدق بالخير أو بالخير من حيث أنه أسير به الخير حتى لو أخرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به وصدق به ليقطع له من غير أن يعتقده عالما به قال لك التصديق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق الخير بمازايكم به قوله فان حقيقة آمين به أمته التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد في تعديته باللام بقوله تعالى ٤٣٢ وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان

الجلود كالمؤمن (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخير وقوله وجعله صادقا افعال من الايمان كان حقيقة آمن به أمته من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق وبإباء كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله المحدث أي تصديق وليس حقيقة التصديق (قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يثقل بقوله تعالى تؤمن لك وانبعك الارذلون لاحتمال أن تكون اللام في لنا التقوية العمل لا للتدعية

يكون دوام الكفار في النار قطعا ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان اسم الفاعل ضيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال

الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد بالمباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى تؤمن لك وانبعك الارذلون لسيرته عن احتمال لام التقوية أولى له قالوا لان الكلام في الايمان لغة

والمحتمل في هذه الآية ظاهر في الايمان

المز. وح

الشرعي واستشهد في التدعية بإباء قول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة واللام أصبح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسيره الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان المحسدي بإباء اليباضاوى حيث قال تعلق البناء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التدعية باللام أيضا لتضمن معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الياء زائدة كما شاع في مقول العلم وفي قوله بحث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم قال ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الزداده لم يرض عن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزاة القوي قرية الطوس والتشديد من تصحيقات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وآثار جواز أن يكون الغزالي نسبة الى غزاة بمعنى الشمس لانه كان كالتمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويد هو التصديق المقابل للتصور ولكن الايمان أحسن من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للمعلم المقسم بالاحتمال الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان التي قال جعل التصديق

ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخير أو الخير من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة هو المعنى
الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويه. وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في
أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق

(قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) أى يحصل فيه منسوبة الصدق الى الخير وثبوته
له من غير اذعان وقبول

كرويه عن مافى
أوائل كتب الميزان
ينافى مافى شرح
المقاصد انه العلم
القطعي اذ التصديق
الميزاني يعم الظنون
فمن خواطر الظنون اذ
التصديق بمعنى
كرويه عن مافى
قطعيافى نحن فيه
لاختصاص مقسمة
لا لاختصاص التفسير
عنه بكرويه

المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى * تؤمنون لك
واتبعك الارذلون * ظاهر في الايمان الشرعى والكلام في الايمان اللغوى فيدفعه
أن الايمان الشرعى بعينه الايمان اللغوى قال في شرح المقاصد الايمان افعال من
الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار اذا أمن من أن
يكون مكذوباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى
الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه وباللام لاعتبار
معنى الاذعان كقوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا » انتهى كلامه فطم ان الايمان
متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يمدى باللام ويعدى بالباء أنه
يعدى باللام باعتبار معنى الاذعان والباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل أنه خالف
في جعل الايمان متعدياً بالباء لليضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى
الاعتراف ليس بشيء (قوله أى يحصل فيه منسوبة الصدق الخ) يعنى ان لفظ النسبة
مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل في القلب كون
الصدق منسوباً الى الخير والخير ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من
قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار
المفسر بكرويه وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بحير
أى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة
خارجية عن التصديق اللغوى وان التعبر في الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا
في انها هل هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها
داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخيرية
التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم في الكتب
الفارسية بكرويه وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده
السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي آتاه من ماهو في العرف واللغة وعلى

صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار

كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يتدرج بين السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة أولا يتحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر

هذا قول الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا بالنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخيرية تصديق قطعا فان كان حاصله بالتصديق والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كن وقع بصره على شيء فلم انه جدار أو فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفهيله في شرح المفاسد (قوله كما ناسوفسطائي) فان له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» فقال «ومجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا» (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصله للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا الصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علاني داستن دو كونه استيكبي فهم كردن واندر یافتن وآرا بازي تصور خوانند و دوام كرويدن وآرا بازي تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عندا ابن سينا هو اللغوي المبرع عنه بكونه يلزمه أحد الأمرين اما اندر اج بين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدمه فماز تقسيم العلم الى التصور والتصديق لغوي بين السوفسطائي عنهما وكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لا نال حصول اليقين بدون الاذعان ولا سلم ان السوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه ينع بوجود العالم الا انه يتكره باللسان عنادا واستكبارا (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نفي من الكلام وقع في موقعه لان الكلام في الايمان لنفسه واطلاق اسم الكافر على مصديق مرتكب لاجل الشارح اشارة الكذب بحسب الشرع فهذا من كلمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام

كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيان من أمارات التكذيب والانكار
كما اذا فرضنا ان أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل ومع
ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار ونحوه كافر لما ان لنبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرنا يسهل لك
الطريق الى « حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان » واذا عرفت
عنه بكر ويدن أمر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكتفى في باب الايمان
الذي هو التصديق البالغ حدا الجزم والادعان مع ان التصديق المنطقي يعنى الظنى بالاتفاق
فانهم يسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع
أجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا

المعنى الذى يعبر عنه بكر ويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر
عنه بكر ويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل أيضا بالاتفاق لان
المنطقين يسمون العلم بالمعنى الاعم أعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور
والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع
أجزائه. لئى منها القياس الجدلى المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس
الخطائى المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشرعى المتألف من
المخيلات فلم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذا الاجزاء وذلك
ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان
تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى القوى وهو ما يعبر عنه بكر ويدن ورأيت دانستن
وينافيه التوقف والتردد (ولذا يكتفى في باب الايمان بالظن) أى ولاجل ان المعنى
الذى يعبر عنه بكر ويدن أمر قطعي يكتفى ذلك في باب الايمان الذى هو التصديق البالغ
حدا الجزم بحيث لا يحتمل التقيض أصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال القاضى
الحشى والحق انه أمر عام يتناول الظنى والقطعى وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
مسلم لم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه
شرائط منها كونه أمر قطعيا واما كون التصديق أمر ايقينيا فلم يذكره الشارح
اتهى كلامه وفيه بحث اما ولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان
المعنى المعبر عنه بكر ويدن متاف للتردد والتوقف واما نانيا فلان كون الايمان تصديقا
خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمر قطعيا عاكف لما ذكره الشارح في التلويح
في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه القوى وانما الاختصاص في المؤمن به
فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالقارسية بكر ويدن رأيت كوى دانستن وهو المراد

حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة وبحججه به من عند الله تعالى إجمالا وأنه كاف في الخروج عن عبدة الأيمان ولا تنحط درجته عن الأيمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا بالإحسب اللغة دون الشرع لا خلافا للتوحيد واليه الإشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون (والاقرار به) أي باللسان

إشارة إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات

بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الأيمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشي من أن القول بأن المعبر في الأيمان هو اليقين محل نظر إذ قد صرح في شرح المواهب أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ما يماثل تحقيقا فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما قل عنه من أن كون الأيمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله إشارة إلى أن الكفر الخ) يعني أن ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وبجمله كافر أشبه كل منهما إلى أن الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقر وباشيء من أمارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن ذلك التصديق غير معتد به وأنه بمنزلة الدم وبواقفه ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الأيمان وكذا النقص والمداد للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق بحمل امارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق وبحمل بمنزلة الدم انتهى ويمكن أن يقال إن المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله بحمله كافر انجمله كافر ايته وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواهب من أن السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين

(قوله فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث أنه ما جاءه الرسول به من عند الله حتى أن من صدق بوجوده أنه الله بالليل ولم يصدق بأنه جاءه من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاءه من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته من الأيمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمنا وإن كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به

(قوله إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) فإن قلت ركن الشيء مجزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فاسمى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه أن الركن قد يكون حقيقيا كجزء السر برفق السر بلا ينسر راي دون جزء من أجزائه وقد يكون حكيميا كجعل الشارع شيئا جزءا من شيء وهو هذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيق لا يحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الأكثر في ٤٣٧ حكم الكل في بعض أحكام

الشرع من هذا القليل
 قيل التصديق أيضا
 يحتمل السقوط لأن
 أطفال المؤمنين
 مؤمنون ولا تصديق
 لهم ويدفعه أنهم
 مؤمنون بإيمان آبائهم
 ولا سقوط للتصديق
 فيما اعتبر إيمانهم
 ولا يتم ما قيل الكلام
 في الإيمان الحقيقي
 لا الحكمي لأنه يتأفقه
 ما ذكره فيما بعد من
 الشارع جعل الحق
 الذي لم يطرأ عليه
 ما يضافه في حكم
 الباقي فانه تصريح بأن
 الكلام فيها هو أعم
 من الإيمان الحكمي
 (قوله قلنا التصديق
 باق في القلب
 والتهول إنما
 هو عن

الآن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه
 * فإن قيل قد لا يلقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب
 والذهول إنما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه
 (قوله ركن لا يحتمل السقوط) * أن قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم
 * قلت الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا
 مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم ضد الإدراك فلا يحتمل أن (قوله والتهول) أى في
 حال النوم والغفلة إنما هو عن حصوله فتلك الحال حال التهول لا حال عدم التصديق
 الله تعالى وإن أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الإيمان
 الحقيق لا الحكمي) يعنى أن إيمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة
 لأن النبي عليه السلام كان يحمل إيمان أحد الألبان إيمانا للولاد وقيل هذا مناف لما
 ذكره الشارع فيما بعد من أن الشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم
 الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيها هو أعم من الإيمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه
 وانت خبير بأن ما هو من كلام الشارع أن الشارع جعل الحق الغيب الباقي في حكم
 الباقي لا أن جعل غير الحق في حكم الحق قال الكلام المذكور صريح في أن الكلام
 في الإيمان الحقيقي سواء كان باقيا أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الإيمان الحقيقي
 والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم الخ) فيه بحث لأن ما عليه
 المتكلمون هو أن النوم ضد الإدراك لا الأشياء الجديدة لا مناف لبقاء الإدراكات
 الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فأنما محلها ممنوع على ما ذهب إليه الاستاذ
 ويدل عليه قوله عليه السلام تمام عني ولا يتم قلبي فامل (قوله والتهول أى في حالة
 النوم والغفلة الخ) يعنى أن التهول الحاصل في حالة النوم والغفلة إنما هو عن حصول

حصوله * فإن قلت لا يخفى أنه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا التسمية فكيف يكون التصديق
 باقيا * قلت كأنه أراد بقا التصديق بقاء حاله كما عليه لو فصلت صارت تصديقا والاولى أن الإيمان هو التصديق
 أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى أن الاشكال كما يحجه بز وال
 التصديق يحجه بز وال الاقرار بل ز والله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال الصدر ولا يقع فيه الجواب
 الاخير

في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسلمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من أن الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الاعنة ونحو الاسلام رحمهما الله ومذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا يدلهم من علامة فمن صدق قلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسلمن) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره

ذلك التصديق فتلك الحال أي حال النوم والنفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي أن يكون نفس حاصلا (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من أنه يدل بظاهره على أن لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والنفلة مع انه ليس كذلك وانما المتنى في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والنفلة حال الذهول ألبتة وأما حال عدم النوم والنفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لما بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال القاضى المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى حضور القلب لا يسمى ذهولا لانه ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتممكن من ملاحظتها أي وقت شاع وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك الخ) أي ولاجل ان الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يصحق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فاما معنى لاحتمال السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور الثاني له عند الاضرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلا (قوله على الامام) أي امام محلته وقرينه

(قوله ومذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المنتدبه هو التصديق الغير المفسر ان لا مارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم به مرة ولا تمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه أنه لو كفى الاقرار من غير اظهار وعند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكرام كما ذكره الشارح معنى قال كن أيضا الاقرار على وجه الاعلان

لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناق في العكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وقال تعالى ولم يدخل الإيمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال عليه السلام

(قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على أن محل الإيمان هو القلب وليس الإقرار جزأً منه ، وأما أنه التصديق لساكن في القلب فلا اتفاق لأن الإيمان في اللغة التصديق وليبين في الشرع معنى آخر فلا قل والالكان الخطاب بالإيمان خطأ بما لا يفهم ولا نه خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد

وبله ليحروا عليه الأحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما إذا كان ركناً إلى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل أصل التصديق فقط فالأقرار حينئذ إجراء الأحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الأخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مقال ذر من الإيمان (قوله لدلائلها على أن محل الإيمان الخ) يعني أن ههنا مطلبين الأول أن الإقرار ليس جزأً من الإيمان والثاني أنه التصديق لا غير أما الأول فدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فصل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو أنه التصديق لساكن في القلب من المعرفة والقسوة والصفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الأول اتفاق القسرين على أنه ليس سوى التصديق والثاني أن الإيمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون متوقفاً عن معناه اللغوي إلى ساكن في القلب وإن كان متوقفاً باعتبار خصوصية المتعلق إذ لو كان متوقفاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالإيمان خطاباً بما لا فهم الامة وهو مستلزم لعدم إمكان الاستئصال به من غير استفسار وبيان مع أن من أمثل به أمثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان وإنما وقع الاحتياج إلى بيان ما يجب الإيمان به فين فصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأل عن الإيمان أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذلك فقط يؤمن بما لا على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الأصلي الذي هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل أن يراد الخ)

أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاولى للاول وهذا الثاني (قوله) فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بان جملة الاقرار أنسب بالمعنى للنوى لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما قال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقياً على معناه للنوى لكنه صار متغولاً شرعياً نعم يصح انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يطله وضع فقط العلم ونظائر له يبين (قوله قلت

لا سامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقتنون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم غير استفسار عما في قلبه وقلت بالنصوص الايمان النوى * قلت لا نزاع ان الايمان من المقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى النوى مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) يدعي انه محتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عدم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه النوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان النوى القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزءاً من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان الخ) يعني أن متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى النوى فان متعلقه مطابق للنسبة الخيرية فيقال نظر الى خصوصية المتعلق بمقتول وان لم يكن بالنظر الى معنى المعنى متغولاً بل يدل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فقط الايمان بالنسبة الى معناه النوى وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المتغول عند مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عريضة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لثلاث يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله رد عليه انه محتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لا يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شقت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق الثاني ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكلانية بان أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار باللسان فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار باللسان آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الايمان غير متغول في الشرع عن معناه النوى الذي هو

لا خفاء في ان المعترف بالتصديق عمل القلب) (أورد عليه في بعض الجوامع ٤٤١ ان المعترف بالكراهية ليس

بمجرد اللفظ بل اللفظ

الدال حتى أنهم قالوا

من أضمر الانكار

وأظهر الاذعان يكون

مؤمنا الا أنه يستحق

الخلود في النار ومن

أضمر الاذعان ولم

يتفق له الاقرار لم

يستحق الجنة ثم قال

على قوله فيما بعد كانوا

يحكمون بكفر المناق

* لا يقال لهم

يجعلون مواطاة

القلب شرطاً * لا

قول هذا مذهب

الرقاشي واقطان

لا الكرامية ولما

ذكروا عدم

الاستقرار عما في

قلبه ولا ينبغي ان فيما

كره تناقضا ولا ينبغي

عليك ان قوله والنبي

صلى الله عليه وسلم الخ

وقوله وايضا الاجماع

منعقد معارضة مع

ما سبق في اثبات

مذهب الكرامية وقد

سبق انه معارضة مع

دليل بعض المحققين

فيكون معارضة

لا خفاء في ان المعترف بالتصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به وهذا صحيح في الايمان عن بعض
المفسرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما المهر
عليه النصوص المأخوذة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعترف بالكراهية
بمجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعترف بوضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا
اعتبر الدال دلالة لمعنى لا اعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع

التصديق السانئ ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص
المأخوذة الدالة على انه أمر قلبي فيكون متوقفا على التصديق القلبي وأنت خير بانه لو قرر
قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو
التصديق وتقيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن
التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره الحاشي (قوله يرد
عليه أنه ليس الاعتبار الخ) يعني أنه ليس المعترف بالكراهية في الايمان بمجرد اللفظ حتى
يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملأ أو موضوعا لمعنى سوى التصديق
القلبي مصدقا للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل المعترف بهم في الايمان هو
اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءا منه على معنى أنه معتبر
في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث
دلالة على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا
ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي اذا قلنا ان معنى كون
اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية أنه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على
الكرامية أنه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال دلالة على التصديق القلبي فلا معنى
لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة أن
يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لمعنى لا اعتبارها
مع أن الكرامية يعتبرونها ويحسمون المقر الغير المصدق مؤمنا واعتقنا بطل ما قيل اذ لا
دخل ولا مناشحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على
التصديق القلبي مطلقا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لله وشرعا سواء

مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات أما في السمعات فلا لانه

يرجع السمعى الدال على المطلوب اذ ذكر المعارضة معارض

باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لنعو بحجى عليه أحكام الإيمان ظاهراً
 وإنما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما
 كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على
 ثم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضاً قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون
 مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يطق له الاقرار لم يستحق
 الجنة (قوله يسمى مؤمناً لغة) أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام
 دليل الإيمان فان اماراة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة
 كالغضبان والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى إيماناً لغة وفهم منه
 بعمومية سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضاً لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم
 الا ان يدعى وضع آخر

تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً مع
 أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله ثم لا اعتبار لها في حق الأحكام
 الخ) تقرير لما سبق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يسمى ثم أنه لا اعتبار
 لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامة لأن
 مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ
 بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع على معنى
 آخر فلا تجرى عليه الأحكام التي تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله
 قالوا الخ) تأيد بقوله ثم لا اعتبار بالخ أى قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر
 الاذعان يكون مؤمناً لغة وشرها لتحقيق اللفظ الدال على الذى وضع له لفظ الإيمان
 بإزائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى
 هو مقصود من اعتباره دلالة وأما قوله ومن أضمر الاذعان الخ فذكره استطرادى
 لا دخل له في التأيد المذكور (قوله يسمى أى يطلق لفظ المؤمن الخ) أى ليس
 المراد بقوله يسمى مؤمناً لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقيق مدلوله اللغوى كما
 يفهم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد أنه يطلق
 عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الإيمان الذى هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان
 والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعني الآثار اللازمة للغضب
 والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أى
 التصديق اللسانى يسمى إيماناً لغة ولا نزاع في أنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً

(قوله وأما الأعمال أى الطاعات فهي تزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الأعمال ليست
 الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الأعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخله فيه
 وأيضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم قص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشتمل الا على زيادة
 الأعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبري ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملازم
 لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد أو نقص لسرى بالكل وانما وضع ملازم الكبري
 موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبري مما يستتبط منه وعن الثاني
 ان التزايد يستلزم التناقض ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول ٤٤٣ جوابا بعنهما فكن على بصيرة

(قوله فهنا مقامان)

المشهور فتح المسم
 والاحسن ضمها أى
 محل لقائمة الدليل
 وفي قوله الاول
 ان الأعمال غير
 داخله في الايمان
 لما مر من أن حقيقة
 الايمان الخ انه
 لا ينطبق على ما
 أراده المصنف
 اذ من البين أن
 المصنف جعل
 الدليل على عدم
 الدخول ما ذكرناه
 وجعل كلامه دليلا
 آخر سوى
 ما ذكره المصنف

أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وأيضا الاجماع منع على ايمان من صدق قلبه
 وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان
 مجرد كلتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين
 والمحدثين والفتهاء على ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
 كما أشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الأعمال) أى الطاعات (فهى تزايد في نفسها
 والايمان لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان الاول ان الأعمال غير داخله في الايمان
 لما مر من أن حقيقة الايمان هو التصديق ولا يقدور في الكتاب والسنة عطف
 (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لهم يحملون مواطاة القلب شرطا
 * لا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستسار عما
 في القلب (قوله وأيضا الاجماع منع على الخ)

وانما النزاع فيما بينهما وبين الله تعالى وفيهم عموته كلامه السابق على هذا أعني قوله
 قال تصديق امام معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة دلالتها على معناها أم حقيقة في
 الاقرار (قوله لا يقال لهم يحملون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية
 السابقة بان المتبرع عند عدم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أولا غير وارد كما لا يخفى
 اللهم الا أن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فنقد الرقاش

تكتفيا للدلالة على ان يبقى به السوق ثم توجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على
 عدم دخول العمل فيه فثبت عدم الدخول بدور ويكني فيها هو يصد ما اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر
 اقتضاء المخارج مستدرك ولا يرجع على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون
 الروح داخل في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطا في معرفه من هو اهلها من غير حاجة
 الى الاطباء ومبنى الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضا دخول الايمان في
 حفظ ظاهر العطف بترك ظاهر غيره * لا نقول رجع حفظ الظاهر فبحسب فيه بكثر متوارده وفي قوله لا متنازع
 اشتراط الشيء بنفسه ان مانع فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزءا لشرط شرط وان وجود الشيء يصح
 ان يكون شرط محتمه ودفعه بان جزءا لا ايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحيح شرطا لها والاوضح في بيان

الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان
المعطي يقتضي المفايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد أيضا جعل
الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكرا أو
أنثى وهو مؤمن مع القطع بان الشروط لا يدخل في الشرط لا متاع اشتراط الشيء
بنفسه وورد أيضا ثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان
طاعتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مع القطع بان لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا ينفي
ان هذه الوجوه انما هي حجة على من يحمل الطاعات ركنان حقيقة الايمان بحيث
ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انهاركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد

رد آخر على الكرامية لا على المصنف ومواقفه كما هو (قوله مع القطع بان المعطي
يقتضي المفايرة) وأما معطوف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
فتأويل جملة خارجا باعتبار خطاي وكفى بالظاهر حجة (قوله لا متاع اشتراط الشيء
بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضا

يشترط مع الاقرار المعرفة العقلية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايا ما وعند القطان
يشترط معه الصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعني
ما ذكره الكرامية من أن الايمان هو التصديق الساني بخالف لما انعقد عليه
الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يحقق له الاقرار المانع (قوله لا على
المصنف الخ) أي ليس رداعلي المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف
حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المتعقد على ايمان المصدق
الذي لم يفتق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداعلي لان المصنف لم يجعل الاقرار ركننا
لازما لا يحتمل السقوط أصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على أن قول الشارح أيضا
صريح في انه رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه

عطف الروح على الملائكة مع أنه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس
الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما إذا كان
المراد خلقا آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قاله المقاضي في تفسير قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل
للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو

ان الشروط لا يدخل
في الشرط انه لو دخل
لتوقف الشرط على
الشروط ويدور
(قوله وقد ورد أيضا
اثبات الايمان لمن
ترك بعض الاعمال)
من غير تحقق ما يسقط
به الركن فلا بد انه
يمكن تحقق الشيء
بدون ركن يحتمل
السقوط قوله لا تحقق
للشيء بدون ركنه
يراد به بدون ركنه
من غير مسقط

ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تنقص فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل القرائن ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيم اعلم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته قائما هو في الانصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزد بزيادة

(قوله وهذا) أي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام كافي بعض شروح المصداق وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد) لتكثيره بحسب تكثير متعلقا فمن حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزد بالغ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره

عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط أيضا (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وانعام القرائن وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لتكثيره بحسب كثر متعلقا به الخ) فان متعلقا به أمور متعددة فمن حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضا وهكذا فتتعلق الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضا فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التامل ان التكثير بهذا الاعتبار انتفال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كافي عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها الاحالة كالأمن (قوله

(قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تنقص فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل القرائن ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيم اعلم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته قائما هو في الانصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزد بزيادة

يزيد رسوخا إلى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في ثبوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح المصداق ونظم الاوحدى (قوله) وحاصله أنه يزد بزيادة

الازمان) لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يردان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوى ٤٤٦ ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا يبقى

الازمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد البسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نور موضياته في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل متفاوت قوة وضعف القطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدر يذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماءنا على فساد لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون آبائهم مع القطع بكفرهم لفساد التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق فينا وانما كان ينكر عنا داواستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم فلا يدمن يان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخير وهو امر كسبي يتأتى باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فثابرها نحصل بلا كسب كن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تصيب باختيارك الصدق الى الخير حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان وقد يجوم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قديده بما ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا يتأني ذلك (قوله ومن ذهب) الى ان الاعمال من الايمان وقد يجوم ان حاصله الخ (أى وقد يجوم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة والدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بما ان المراد) أى قديده

ذلك الزيادة السقي لا سبيل الى انكاره لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لخل هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا يتأني دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتريف أصلها بقوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضا أو فلا جزء عند الخوارج والعلاف وعيد الجار وفرضا عند الجاني ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالصديق قطع قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان

مع عمل قبل القدرة على عمل آخر وهذا الكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايمانا أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان

التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا
اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في أنها بالاثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على
ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذن والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم
والاثبات والالجاج نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب

فرضا كان أم لا فلا كما هو مذهب الخوارج والملافة وعبد الجبار المحدث أو
فرضا فقط كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل فكيف تصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل بما يقع جزأ من
الايان لا بما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير أن
يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع

النظر المذكور بان المراد بزيادة الزمان أنه يزيد أفعاله المتجددة التي حصلت
بجسد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب
السديد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا
وكونه زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو
مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن الأعمال مطلقة جزء من الايمان عند الخوارج
والملافة وعبد الجبار والأعمال المقرضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح
المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب والخوارج
على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه مذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو معتزلة
بين المنزلةين واليه مذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا في سند أبي علي وأبي هاشم فعمل
الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل
الطاعات ولجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه خالف لما في شرح المواقف
حيث قال وقال قوم انه عمل الخوارج فذهب الخوارج والملافة وعبد الجبار الى انه
الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصريين الى انه الطاعات المقرضة فانه
يدل على ان الايمان عندهم هو الأعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الجبائين) ما أبو علي وابنه أبو هاشم فيؤمن باب التغليب كعمر بن لا في بكر وعمر رضي
الله عنهما (قوله فان انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الأعمال جزأ من حقيقة الايمان
فيكون قبوله الزيادة أمرا اظاهر محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا
مزية على كل أجزائها فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون ههنا (قوله قلت
التوافل بما يقع الخ) حاصل الجواب ان الأعمال ليست مما يجعله الشارع جزأ من

وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان

القرائن بانتفاء وجوبه كإزكاة عن القراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة
والزكاة بل يمكن أن لا يجب السكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه شيء وبه يعلم
أن الإيمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله
وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف
به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل

الإيمان حتى يتحقق بانتفاء بل هي تقع جرأ منه أن وجدت فمالم توجد الاعمال فلا إيمان
هو التصديق والافرار وإذا وجدت كانت داخلية في الإيمان فزيد الإيمان على ما كان
قبل الاعمال (قوله أنه طاعة لا يخرج عنها) أي أنه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
أبى بها المكلف من النوافل والقرائن وهذا مذهب الملافة وعبد الجبار (قوله
أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتزوك
وهذا مذهب الجبائيين (قوله فإن التكليف بالشيء الخ) أي فإن التكليف بالشيء
بحسب نفسه يقتضي أن يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب
بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فإنه يقتضي أن يكون
تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن يكون الاسباب القضية اليه مقدور له سواء
كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله
مقدوراً كالسحق والتبريد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان اعلم أن
ليس المراد يكون المأمور به اختياراً أو مقدوراً أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل
على ما سبق إلى بعض الاوهام بل أن يمكن المكلف من تحصيله ويعلق به قدرته
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات
كالعلم والتفكير أو الاعمال كالسحق والتبريد أو غير ذلك وإذا نظرت لكثير من
الواجبات وجدته بهذه المثابة فإن الصلوات الخمسة التي يكون القيام
والقعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يمكن العبد من كسبها وأجزائها ومع
هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة وإذا تأملت
فرائس الطاعات وأساس العبادات أعنى الإيمان بالله من هذا القبيل فإنه مفسر
بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وبوردانستن وراست كوي دانستن
المقابل للتكذيب ولا خفاء في أن هذا المعنى من مقولة التكليف دون الفعل ومعنى كون
الإيمان من الافعال الاختيارية فإنه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام

هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً بولاً تنكفي المعرفة في حصول التصديق لانه قد
تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا
باس بذلك لانه حيث شذ محصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس
الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعادين المستكبرين محال وعلى
تقدير الحصول فكثيرهم يكون نكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجبه فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة
الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة
وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد تقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل
هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا تنكفي المعرفة) فن شاهد المعجزة فوق
فى قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بعتة يكون مكلفا بصحصول ذلك اختيارا فحينئذ
حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق اليقنى الذى يحصل بمباشرة أسبابه
والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت

والتنسخ على ما عرفت (قوله واماجعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن
الاشكال الذى أورده الشارع من ان المأمور به لا بد وان يكون اختياريا بالتصديق
من الكيفيات على ما ذكره الا تمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتمتع بشفقة عنه فالخطاب الشرعى وان تعلق
فى الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالسبب
لا يصحاق الاله هذه الحينية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذى هو اذهاق الروح وهو غير
مقدور له فان أمره بمقدوره الذى هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم
معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى
الخ) تايد لجواب الشارع بما ذكره الامام الزاى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما
يحصل بعد ترتيب المقدمات كاللايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه
مقدورا لذلك قد يستقد تقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجه النظر
فاذا غفل عن النظر أمكنه ان يستقد ما ناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدورا
للشرف لا يقيض التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يستقد تقيضه
اذ الموجب للحكم فيه تصور طريقه فاذا أوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد
تصورهما ان يستقد السلب بينهما (قوله فيئتذ) أى حين اذ كان المراد بكونه مقدورا
انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان نسب

(قوله والايان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتلا عليها ان الاسلام والايمان يحيدان كان ذلك هو المخالفة في المقدمة أيضا به على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عنده الله وأشار بقوله يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير ٤٥٠ يست من المسلمين الى أن الاستدلال بها كإفعله المعترلة ضعيف أما

وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أى فى قرية لوط شيا غير يست من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد باليت أهل البيت فيجب أن بقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها يتامن المؤمنين الا يتامن المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يصحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره فى شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل

وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والاقية بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا وعنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق المزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتخصيل الكلام بما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام هو الخضوع والاقية للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فامل

بأختيارك الصدق الى الخبير والخبر ان التصديق هو العلم اليقنى الذى يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون حاصل بالاختيار أولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ) اذلا واسطة بين التصور والتصديق فاذ لم تكن داخلية فى التصديق تكون داخلية فى التصور (قوله قلت التصديق الايمانى الخ) يعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قولهم ان التصديق ان تنسب بأختيارك الخ تفسير للتصديق المعبر فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور والشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية بقول الاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقي واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن لا فرق الابعار المتعلقة وان حصول اليقين بدون الايمان الذى هو أمر اختياري متنوع والعلم ان كان اذنا بالنسبة فتصديق والا فتصور هذا يحمل كلامه وتخصيله فى شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فامل) وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والاقية مطلقا سواء كان بالجوارح أو بالقلب

يست من المسلمين قالوا لى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يحيدان لوتنا يتام يصح فى نى وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أحسن منه الخ ومن يظهر ذلك فى البلد من العلم علأ أهل بيت من المؤمنين وأما وجه الاستدلال بالمطابقة

مخلاف

على مامر ويؤيده قوله تعالى فآخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير

(قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير يستعمل من المسلمين أى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين إلا أهل يستعمل من المسلمين وإنما قلنا كذلك لكثرة

بخلاف التصديق فإنه لا يقيّد القلي فلا يكون مراد قوله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والاعتقاد وترك التمرد والاباء العناد والتصديق بحمل خاص وهو القلب واللسان ترجحا نعماما التسليم فإنه مام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الابهاء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والاعتقاد بالجوارح (قوله أى لم نجد في قرية لوط الخ) يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه أحد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين إلا أهل يستعمل من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يصحدا لايمان والاسلام (قوله وإنما قلنا الخ) أى إنما قلنا ان التقدير بذلك فلا يلزم الكذب ولا يلزم كلمة من اليانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا فيها غير يستعمل من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه ما فإفكان التقدير فما وجدنا أحدا إلا أهل يستعمل من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فإن الظاهر انها يانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين قوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله وليلا لم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تعليل لقوله وإنما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما واجبا مستقلا لان قوله لكثرة البيوت، والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلام لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء أو كون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما واجبا مستقلا كما في اثبات التقدير بالذكور وإنما قال ليلام لجواز ان تكون كلمة من صلة لتقدير مثل الايتا كاتنا من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الأخفش والكوفيين فأنهم يجوزون زيادة من في الايات نحو قوله تعالى * يغصوا من ابصارهم * أى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبويض وهو لا بد من اشتراط فيها ان لا يصح المطلق مدخولا على ما قبله لا يصح اطلاق الكل على الجزء

وجدنا مؤمنا الا
أهل بيت منه واستثناء
أهل بيت من أخص
منه غير شائع

البوت والكفار فيها وليلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الألبعض النحلة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه والايان يقبل من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الإسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الإسلام أعم فذاقلت من

ولذا قال في الباب وعندى عشرون من الدراهم وان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعضية لأن العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبنية لصحة إطلاق الجبرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لأنه يصح إطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم أنه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه إلى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا الخ رعاية لقواصل الآية فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الأعم والأخص أعني المسلمين لأنه لا يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصديق ليكون الحكم بالاجراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بان الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وحجة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الألبعض النحلة فإنه صحيح مع ان النحلة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى * ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الإسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الإجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الخ) يعني أنه ليس المراد غير الإسلام ما هو متغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها متغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المتغاير له بحسب الصديق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الإسلام فلن يقبل منه فيستدحتمل ان يكون الإسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الإسلام لكونه أخص منه فلا ثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير السلم الشرعي قد سدسها فأنك لا تحكم بسبهم من طلب الكلام ويساه لان مرادك ان من يتبنى ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم

والاسلام لا اتحادها والاتلازم وان ينفي الظاهر عند ٤٥٣ الاشاعة ولكن لا يثبت

الاتحاد ولهذا يقال
لا مدين لا يشك
أحدهما عن الآخر
ان كلاهما بالنسبة
الى الآخر لا هو ولا
غيره (قوله فان قيل
قوله تعالى قالت
الاعراب آتيا قل
تؤمنوا ولكن قولوا
أسلمنا) لا يخفى ان
سوق الآية دل على
المنع من قول أسما
وتبديله بأسلمنا فولا
تفاوت بين اللفظين
يوجه ذلك الجواب
الشارح كما مر لانه
يفيد أنه لو قيل قالت
الاعراب آتيا قل
تؤمنوا ولكن قولوا
آتيا لصح اذ نفى
الايمان في الواقع لا
ينفى الامر بالقوله اذ
القول لا يستلزم
التبوت لان دلالة
الالفاظ ليست قطعية
وغاية التوجيه في دفع
هذا الاستدلال أن

وبت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا تنفي بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام الشافعي أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أن لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب القهوم لما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والهي فلا يمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير قال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت لا آخر منهما فيها ونعمت والاقصد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا صرح في تحقيق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به أن الاسلام

يتبع غير العلم الشرعي قدسها المستحكم بسهولة من يتنقى علم الكلام (قوله وبالجملة الخ)
تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم محبة سلب أحد هاجن الآخر وهو أعم من
التزاد والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيها أخير به من وأمره) أى فيها أرسل
ولأن قول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلاً (قوله والاسلام هو
الخضوع والافتقار لاهيته تعالى) فهو تصديق خاص بان الله تعالى حق وذو استلزام
التصديق نساثر أحكامه

الشرعي وبالجملة ذم غير الاعمال يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان
مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموما (قوله أي فيما أرسل الخ) دفع لما يرد على
عبارة الشارع من أن قوله من أو امره ونواهيها لا أخير فيلزم أن يكون الأوامر
والتواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع أن المراد بالأخبار
الإرسال فالمعنى فيما أرسل من أو امره ونواهيها أو قول أن الأخبار على معناها
جعل الأوامر والتواهي أخبارا لاستزمامها له فإن الأمر بالشيء يتضمن الأخبار عن
وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الأخبار عن تحريمه (قوله وذابستلزم التصديق
الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه أجمالا وأما
تفصيلها فيمدان ثبت كونها أحكاما فلا يرد عليه أن بعض الكفار كانوا
يصدقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدقون بسائر الأحكام لأن عدم تصديقهم

قال فرّق بين الأيمان والاسلام لعقلان الأيمان هو التصديق والاسلام الاتقياد ومن الاتقياد اتقياد الظاهر قائمنا كذب صرف بخلاف أسلمتنا فان لم يحل صدق قاصر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل إنهم منكم أو أشرهم بان يقولوا ما لم يروا صدق والخبر أن الاتية ظاهرة في الغاير وهو الاستدلال بعلى

المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الاتقياد الظاهر من غير اتقياد الباطن بمزلة الملتفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصور رمضان وتحيي اليوم ان استطعت اليه سبيلاً دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد أن عمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام تقوم وفدوا عليه أندرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وابتاع الزكاة وصيام رمضان وإن تخطوا من المنعم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها ما طاعة الذي عن الطريق (واذا وجد من العبد

المنايرة قوى) قوله
فان قيل قوله صلى
الله عليه وسلم الاسلام
أن تشهد أن لا اله الا
الله الخ) لا يخفى أن
الظاهر من الحديث
أن الاسلام هو الاقرار
بالاعمال فيما ثبت
ما يارضيه لا يتم تأويله
كما ثبت في الايمان
حيث يعارضه حديث
الايمان أن تؤمن
بالله الخ .

فبينهما تناير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الاتقياد الظاهر) والاولى أن يقال قومه
أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل
قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب أعني

لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم (قوله فبينهما تناير ظاهر) أى اذا كان الاسلام
مستلزماً للايمان يكون بينهما تنايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم ينسب الى المزموم
فعلم أنهم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التناير بحسب التصديق
(قوله الاول أن يقال الخ) حاصله أننا لا نسلم أن الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون
الايمان لان الثبوت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان
دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بان يقال قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية أن في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن
معناه الشرعى الحقيقي الى المعنى النعوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في
معناه الشرعى وهذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله بأسلمنا
فلو كان المراد هو القول بالاسلام كما كان المناسب أن يقول آمنا وأيضاً لا نسلم صحة
اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على
ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا
ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة في المقدمة) أى في مقدمة الدليل أعني قوله لان
الاسلام هو الاتقياد والخضوع كما أن الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ
معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى أن دليلكم
وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما يفيقه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية

ألمؤمن حقا لتحقيق

الايمان ولا ينبغي

مقابلة قوله ولا ينبغي

لقوله صح يستدعي

حمله على عدم الصحة

لا على ترك الاولى كما

ذكره الشارح في

الكفاية لا يصح ان

يقول ألمؤمن ان شاء

الله كما لا يصح قول

القائل أنا نائب

شاء الله تعالى ويجوز

ان يمنع الشارع ما يؤم

شيا وقوله لانمان

كان للشك فهو كفر

يريد به ان كان للشك

في الحال فربما يقوله

أولئك في العاقبة

والمال لا في الاثن

والحال وفيه نظر لانه

ان كان للشك في

الآن والحال بناء على

اختلاف المسلمين في

ان العمل هل يدخل

في الايمان أولا لا يلزم

كفر أصلا وأولية

الشك لما أنه يوم

بالشك في الحال وعدم

النسج عن الشك في

العاقبة والمال

التصديق والاقرار بضع له أن يقول ألمؤمن حقا (لتحقيق الايمان له) ولا ينبغي أن
يقول ألمؤمن ان شاء الله (لانمان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أولئك في العاقبة والمال لا في الاثن والحال أو
للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرير عن تركه نفسه والا عجب بحاله فلا ولي تركه لما أنه يوم
بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لا نأذالم يكن للشك فلا معنى لنفي
الجواز كيف قد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل
قولك أنا نائب ان شاء الله لان القباب ليس من الافعال المكتسبة ولا بما يتصور البقاء
عليه في العاقبة والمال ولا بما يحصل به تركه انفس والا عجب بل مثل قولك أنا زاهد

الاتحاد وقد يقال اذا اشتراك في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان
الاسلام لا يتفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشي علان مراد المشايخ
عدم الاتفك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه

حيث نفي الايمان وأثبت الاسلام ونحري الثانية ان دليلكم وان دل على أن الاسلام
هو الاقياد وليسكن عندنا ما يغيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل
الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد اقامة
الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقيدة المذكورة فالظاهر أن هذا منقطع المقيدة
يعني لا نسلم أن الاسلام هو الاذعان والاقية لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث
(قوله وقد يقال اذا اشترط الخ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بانما اذا
اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث
على أن الاسلام لا يتفك عن التصديق لا متناع تحقق الشروط بدون الشرط فلا
يؤد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم اتفكك أحدهما عن الآخر نعم لو لم
يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية يتفك الاسلام عن التصديق لكن
ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشي عاظم) أي ما يقال ليس بشي ما لان مراد
المشايخ عدم اتفكك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي
بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة إنما ثبت
استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال
ويمكن أن يقال ان النزاع إنما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقيق الايمان
بدونه فمأم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولا عن توجيه

فقطي ان لا يكون باس في القول بالمؤمن غدا ان شاء الله تعالى

(قوله وما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشق والنشق قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق، الاقرار صرح ان يقول أنا مؤمن حقاً ولا ينبغي ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على معنى الاشاعرة فذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطنان فكذا الايمان والكفر قوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والتشديد قد يشق الخ رد لما اُجِّل به المسئلة وظاهر هذا القول ان المبتلى بسوء اخاتمة تعذب الله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجي من أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قوله العبرة في الايمان والكفر والرحمة والشقاوة بالخاتمة ٤٥٦ ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردى بها لأن الايمان في

الحال ليس بايمان متقن ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون خالفهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة أنه يصح الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الايمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فتعذر الجزم بحصوله لأمن من ان يشوبه شيء من منافات التجاغم غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفتها ليدعيه القوم من الانحاج

(الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتفكير هو وعن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فمدحها عدمه وجودها وجوده فلا يكون غفولاً وعدولاً عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه

الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السفاة المعتد بها هذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً إذا ولا يخفى انه يمكن أيضاً دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف

الاقرار فانه يسقط مطلقاً بالصدر وأشار إدراج أشعر في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصبر ورقة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن آدم انه ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما قال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في الصفة

وفي قوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو للموجودين في الجماعة (قوله في ارسال الرسل) بان يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو يدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعاً أو الى التقلين أو بلنهم ٤٥٧ عني ونحوهم من الالتفاظ الفيدة

لهذا المعنى كيثك
وبينهم وفي قوله ارسال
الرسل رد على الحكم
قوله ان الرسالة
ليست بارسال بل
بخواص ثلاثة ولها
الاطلاع على جميع
الغيبات لا اتصال
النفس بالمجردات
العقلية المحلولة بجميع
صور الكائنات
ومشاهدتها تلك
الصور وثانيها القدرة
على التصرف في هيول
العناصر وظاهر
خوارق العادات
وثالثها رؤية الملائكة
مصورة وسامع
كلامهم وحيا ومن
هذا يستفاد انهم
أنكروا النبوة بالتمام
والإلهام وكان في
ارسال الرسول حكمة
كذا في تعدده المشار
اليه بايراد الرسل

أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالجماعة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقي من مات على الكفر فعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وقوله عليه السلام السعيد من سعد في ظن أمه والشقي من شقي في ظن أمه أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد شقي) بان يريد بعد الايمان فعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتفسير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من أن القديم لا يكون محالاً للحوادث والحق أنه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والتمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فقول من الرسالة وحى

(قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في ظن أمه أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يحكم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يريد ما قيل أبوحنيفة وأصحابه وإنما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى الخ) يعني ان الرادان العبرة في الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها أى التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي بالجماعة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد أن ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية (قوله فلا يريد ما قيل الخ)

لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى بما لا سمعه مقدرة العبد وانما المتقين ان أفضاله لا تخفى عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على التابض فهدى الى حكمة مشروكة بين جميع الرسل والانبياي التقلين صلى الله تعالى عليه وسلم شاهد عين الفرقدين

سفارة البدين الله تعالى ومن ذوى الالباب من خلقته ليرجى بها عليهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر
الكتاب (حكمة) أى مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا إشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لمسايقه من الحكم
والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والراهمية ولا يمكن يستوى طرفاه كاذب
اليه بعض المتكلمين ثم أشار الى وقوع الارسال وقائده وطريق نبوته وتبيين بعض
من ثبت رسالته قال (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل
الايمان والطاعة بالجنة والثواب (وتنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار
والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان في انتظار دقيقة لا يتيسر الا الواحد
بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى
خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول
الى الاول والاخر اذ عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل الفضايها
ما هي بممكنات لا طريق الى الجزم باحدهما منيها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر
للعقل الا بعد نظر دائم ومبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه

(قوله وفي هذا إشارة
الى أن الارسال
واجب لا بمعنى
الوجوب على الله
تعالى) كما هو مذهب
المعتزلة ولهذا اكتبني
بالإشارة الى الوجوب
ولم يصح بهفظ
الوجوب لثلاث يوم
ما عليه المعتزلة وما في
المساويف ان من
الراهمية من قال بنبوة
انراهم عليه السلام
فقط ومنهم من قال
بنبوة آدم عليه السلام
فقط يدل على ان
الراهمية لا يحكمون
بالامتناع وقوله ولا
يمكن يستوى طرفاه
إشارة الى مذهب من
يشكر وقوع الارسال
بدل الاعتراف بإمكانه
لعدم ما يرجح وقوعه
وفي دعوى الوقوع
أضار عليه

يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالقيل اذ اقامت على الايمان فيكون التصديق
ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه) أى ترجح جانب
الوقوع ونخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه

أى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان
مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أى ترجيح جانب
الح) يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان
الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال ونخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه
وهذا الوجوب هو الوجوب القادى يعنى أنه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه
كلمتنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للشفة والعتب (قوله كاستقامة أحد الطرفين الح)
فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ونخرجان عن أن
يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز سلوك المستقيم واختيار الغير
المستقيم فان المختار أن يختار أيهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق الح) يعنى ترجيح الحكمة

(قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاء الثانية فان المعجزة آية النبوة وعلامته أو يشتهر وقد سبق منه نص في ههنا صدر الكتاب على وجهه واشتهر وعرفه هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف المادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجهه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله وكانه عرفه بهذا التمر في قصده الى تمر يف يفرض من شروط الاعجاز وهي ان تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخر من كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تهدأت على ذلك الوضع فلا تهدر المارض فان المعجزة ههنا ليست فعل الله تعالى بل تركه بلقى القدرة فهو عدم صرف ولا عاثرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلم تكن مختصة به تعالى لم يكن دال على التصديق منه بها فاشار بقوله تظهر على يد مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف ٤٥٩ المادة والاشارة اليه

من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل ليان ذلك كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (وأيدم) أى الانبياء (بالمعجزات النافضات للمعادات) جمع معجزة

ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهد بهنا فهو لم يتنفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين لانهم آمنوا بدعائه من الخسف والسخ وأنت خير بانه لا يناسب سوق هذا المقام

جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك ارسال حكمة خفية لا تطلع عليها وأما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) معنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وطاقة حميدة (قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضى أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والديناحيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح

دعوى النبوة ولو يلحظ ذلك ولا متأخر ايمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعرف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا لدعوى فلو قال معجزتي أن أحيا ميتا قامت حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة تصديق الله تعالى وانهما لا يكون مكد به كانه لا يطاق ما ليس له اختيار بعد الاطلاق ونطقه بانك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانه لا يطاق الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانهم يحمل شاهده الاطلاق الاخرس وبعد الاطلاق فهو فاعل خضار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فكذلك انطق له بما يكذب به فلا يكون شاهدا صدقه ويحاج عن فوت التبيين بانه تكلفه قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لما رضى شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع له مض ههنا انه مثل لقوات موافقة الدعوى باط في الجواب بانه مفتر كذا في الموافق لما في النكت البكلامية ما قدمناه ولم

ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحمل الثاني وأن لا يكون متضمنا على

وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز
 المنكرين عن الايمان بطله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لوجب قبول قوله ولما بان
 الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
 بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
 عدم خلق العلم ممكنافي نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من الجماعة انه رسول هذا
 الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالق عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات
 ففعل يحصل للجماعة علم ضروري بادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا
 في نفسه فان الامكان الثاني بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كملنا
 بان جبل أحد لم يثقل ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب
 المادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احوال كون المعجزة
 من غير الله أو كونها لا تعرض التصديق أو كونها التصديق الكاذب الى غير ذلك من
 الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكن عدم الحرارة
 للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم

يشترط ان يكون
 معيناً للمعجزة قبل
 اظهارها لان الظاهر
 بل المتفق انه ليس
 بشرط

(قوله وهي أمر لا يظهر بخلاف الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازاً عن مثل
 لطق الجهاد بانه مفتر كذاب وأجيب بان ذكر التحدي مشعر به لان طلب المعارضة
 في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة

فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف
 والمسوخ وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد موافقة الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في
 تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخسار الذي
 لا يكون موافقاً له كطق الجهاد بانه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي
 ان الخلق هذا الجهاد فطق الجهاد بانه مفتر كذاب فانه يصدق أنه أمر خارق للعادة
 يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه
 بل ازداد اعتقاده كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قاله جز في ان أحبي
 هذا الميت فاحياه ثم لطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه
 وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم بختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى
 وان كان المعجزة هو البطق مطلقاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون
 الكلام الصادق عن الجهاد معجزة وهو مكذب به فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بان
 ذكر التحدي الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور الزاماً لان ذكر التحدي يستلزمه فان

(قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهى) وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا
 من حيث شئتما ولا تهر با هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعينه الله تعالى لتبليغ
 الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن ٤٦١ يقتصر على نفسه ولا يكونا

التبليغ وجعل المبلغ
 اعم من القابيل بالذات
 أو بالاعتبار حتى
 يكون النبي عليه
 الصلاة والسلام
 داخل تحت أمته مبعوثا
 اليهما أنزل اليه وداعيا
 له الى أمر ربه ونبيه
 تكلف وفي المواقف
 والمقاصد ان هذا
 الامر والنهي كان قبل
 البعث لانه في الجنة ولا
 أمته هناك وأورد
 عليه المنع لجواز أن
 تكون حواء أمته
 ونحن قول في دفعه
 ان الجنة ليست دار
 تكليف فنفى الامة
 لا قضاء التكليف لا
 لانه ليس هناك
 انسان يصلح أن
 يكون أمته وقد يمنع
 دلالة الامر والنهي
 بلا واسطة نبي
 على النبوة بامر

محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد أمر
 ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار
 نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا داعي
 النبوة وأظهر المعجزة أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فلو جهن
 أحدهما انه أظهر كلام الله تعالى وتحدي بالبناء مع كمال بلاغهم فجزوا عن
 وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على أنه قد أمر ونهى) أما
 الامر فهو قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وأما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا
 هذه الشجرة الآية هذا الكذب كفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل
 البعث لانه في الجنة ولا أمته هناك نعم يردان قال لم لا تكفي حواء أمته في الجنة (قوله
 لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه عمل لانه قد
 أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن اذ فيه في التابوت وأم عيسى عليه السلام
 التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقا
 للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو
 ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمسألة على يد الكاذب بحكم العادة
 فلا تقص بالقرضيات المحضة (قوله على انه أمر ونهى الخ) أي أمر ونهى بامر ونهى
 غير مقصور بن علي نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء أيضا فلا يرد ما قيل ان النبي
 عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعينه الله تعالى لتبليغ الاحكام
 فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا
 للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف
 فنفى الامة نفى دار التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وفيه انه
 لا معنى للتكليف الا بالامر والنهي وقد تحققت مادة آدم وحواء في الجنة وترتب
 جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه
 تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر

مر به بقوله تعالى وهزى اليك مجد الخلة و بامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اذ فيه في التابوت
 ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة فوحي النبوة عنهما الماهران المرأة لا تكون نية قبلوا كانا رجلين مستوري
 الحال يدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدي بالبناء) ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة
 للتحدي وقيل الامور الخارقة عنه مع قل طلب خارق العادة عنه حتى كانه بمنزلة العجدي اذ لو لم هو ان التحدي

معارضة أقصر سورة منه مع نها الكهم على ذلك حتى خاطروا بجمعتهم وأعرضوا عن
المعارضة بالحروف إلى القارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي
التيان بشيء مما يذنيه قتل ذلك قطعا على أنهم عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى
النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم
الماذيقوتائيهما أنه قل عنه من الأمور المخارقة للعادة ما بلغ القدير المشترك منه أعنى
ظهور المعجزة وحد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله عنه
وجود حاتم فإن كلا منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في

كذلك بقوله تعالى وهزى إليك مجذع النخلة والحق أن الأمر بلا واسطة اعتمدا يستلزم

هذه الأمور المخارقة
صريحاً أو غير صريح
وتواتر وقوعها عنه لم
تكن معجزات

لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى * أن أقذبه في التابوت * على ما يدل عليه صدره
وهو قوله تعالى * إذ أوحينا إلى أمك ما وحي * وكذلك أمر عيسى بلا واسطة بقوله
تعالى * وهزى إليك مجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فتأداهما من
تحتهما أي جبرائيل * أن لا تخزني قد جعل ربك تحكما سرى به * ويمكن دونه بأن المراد أن
الأمر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليلة
يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه
قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فإن هذا وحي ظاهر غصص بالنبي لم يثبت لغيره
وتحقق الأمر بهذه الحثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلا ينبغي أن يكون
بالمقام أوفى المتأمل فإن الإيحاء يطلق في اللغة على إلقاء المسموع في الزرع في القطة وعلى
إسباح الكلام في المنام أيضا فلا يكون بالكلام المسموع في القطة ولو سلم فيجوز أن
يكون على لسان نبي في زمنه لأنه كان في زمنه نبي وأما في حق أم عيسى عليه السلام
فلا ينبغي أن لا يكون الأمر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام
وقوله فتأداهما من تحتهما أي فتأداهما من أسفل مكانها فظاهر وأما جبرائيل
عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لأن الله تعالى * قوله والحق أن الأمر
بلا واسطة الخ * أي الحق أن الأمر بلا واسطة النبي يستلزم النبوة إذا كان لا جيل
التيبلغ إلى التبع لأنه مشعر بتحقيق معنى النبوة وهو سنادة الأيدي بين الله وبين
خليقه من ذوى الالباب لتبليغ الأحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لأن حواء
مشاركة له في ذلك الأمر والتي مع أن الخطاب لا آدم فقط على ما يدل عليه قوله
تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وهذا اندفع ما أورده في الأربعين لو كان آدم
رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء

كتاب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وأقامه حيث تحجج الاطال ووقفه بمصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله في الاحوال بحيث لم يتجدد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الظن فيه مطمئنا والى القدح فيه سيلا فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يقتري عليه ثم يمله ثلاثة وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانها أنه ادعى ذلك الامر العظيم من أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونو العالم باليمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقدر كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تنفص بالمرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد روى في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده

النبوة اذا كان لا جل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكر على ذلك الوجه أيضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة الصحدي واظهار المعجزة

وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقر به الا يقر الملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لا يتم وحده وادخل حواء في النبي من باب تغليب الخطاب على الثابت على ما يدل عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله اما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذي أشار اليه بقوله أحدهما وعلى سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي أشار اليه بقوله وثانها أنه قل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانها

(قوله وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الانبياء لان اظهار خارق المادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان المنطقي فانه تعيين حقيقة النبوة وتعيين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكل الوجوه ثابتات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا قل في شرح المواقب عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فتركب من النبي والانبياء فان ما قبل النبوة سبب عادي لجنه نيا وما بعدهما من فروع النبوة

(قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روى من أن عيسى عليه السلام وضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شرعنا فلا ينبغي المتابعة لأن ذلك يمان أنها حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصبر ورتحك هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لأن التصاريح من لا يقبل منهم إلا الإسلام ولا يقبل الجزية منهم فإن كان دينهم تابلاً لا يدعهم إلا الإسلام على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه ٤٦٤ فيألا يقبل النسخ فامل (قوله والاولى أن لا يقتصر على عدد)

الظاهر أن يقال أن لا يذ كر عدل أنه لا يقتصر على عدد فإنه فيمدان يردد بين العسدين وليس المقصود ذلك فإنه كما ينا في قوله تعالى ومنهم من لم قصص عليك من لم قصص عليك لا اقتصار بنا في التردد ولا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هوفهم وناية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يحصل بحيث لا يحصل غيره من الأعداد وذلك إذا سمي عدداً معيناً أو سرد فعدم الاقتصار لا يكون إلا بان لا

قلنا نعم لكنه يتابع محمداً عليه السلام لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحى ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لأنه أفضل قاماته أولى (وقد روى يمان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً ورواية ثمانمائة ألف وأربع وعشرون ألفاً (والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم قصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) أن ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هوفهم)

(قوله لكنه يتابع محمداً عليه السلام) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شرعنا فوجه أنه عليه السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء حينئذ من شرعنا على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لا انتهاء علته أنه ادعى ذلك الأمر العظيم الخ (قوله وما روى من أن عيسى عليه السلام الخ) يعني ما يورد من أن عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أن قبول الجزية واجب في شرعنا تبادل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الإيراد أن السبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فإن الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على أنه الخ) أي على أنا نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته فإن علة قبوله الجزية

الاحتياج

يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحدوث بحيث

اذ تعين عدد جميع الأنبياء بنا في عدم القصص من بعض فإن القصص منه يذ كر اسمه ويخرج من حال من أحواله ثم عدم الأمن من دخول ما ليس بنبياً مما لا شبهة فيه وأما خروج من هوني فالصحيح أنه غير لازم لأن العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له على ألف درهم لا يفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عند النبي غدرني كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هوفهم فلا يتم الإيمان بالأنبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويظهر مما ذكره أن الأولى أن لا يمين نبي في التصديق

ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصاً اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بجوجه بما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله

كإفى سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والمدالة والاسلام وعدم الظن

الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عسا كر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عسا كر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كإفى سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أى كسقوط حصصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة قائم كانوا اقوام قد أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالايعطاء واشراف يترتب بايعائهم ومراعاتهم اسلام فظاهرهم وأتباعهم وقيل أشراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح أنه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما أعزه الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضى الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء عهده وقيل نسخ باجماع الصحابة وبجهادهم على ما في شرح التلويح ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما في النهاية وإنما سمي بمؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام بايعاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والمدالة الخ) أما العقل فهو نورى الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالحواس المبصرة ويصير كاله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه يذل الجهود ثم الثبات عليه بمحافظه حدوده ومراقبته بمذاكراته على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل روايته من اشتهرت غفلة خلقه بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم اهتمامه بشان الحديث وان وافق القياس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كاله بان يكون المرع من جرائع محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصير على صغيرة فلا تقبل روايته القاسى لقوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو

بالنبوة ما لم يواتر نبوته
لان في التصديق
بالنبوة كذلك خفاة
عدم ليس نبيا نبيا
وان يوقف في اثبات
نبوة من اختلف في
نبوته

(قوله لان هذه معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والا تخرب من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة تقتضي تعريف الرسول كون الانسان معونا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبارا فتبليغ ايضا فللا تبطل فائدة البعثة والرسالة فيه نظر لانه يكفي فائدة البعثة ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون ميّدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيما شاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغنى الحق انه بعث نبيا الى قرية ٤٦٦ وسلط عليه في سبيله ذنبا اهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره

لا يحتمل ان زيادة ولا نقصان (وكلهم كانوا مخيرين مباشرين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) الخلق لثلاث تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عند اذبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين (قوله اما عمدا فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال

الذي لم يعرف فسقه وعدائته لقصور عدائته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكفي بظااهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بقية الابوين بل اعتبر كاله أعضاء وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان مقلدا لغيره فلا يقبل لانه قد يعمد الكذب للتمصّب في الدين وأما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي جرحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية قصير ومجروح او من غيره قاضا من النصحا فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطا والافلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجلّا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يؤخذ جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من أهل التصيحة لا من أهل العداوة والتصويب يكون جرحا والافلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا

الشبهة انه يجوز ان يخفى النبي دعوة تقية * فان قلت الصديق والتصيحة في الجملة يكفي فائدة البعث فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم التصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يسبق وثوق بليغهم لم يكن للبحث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا فانه اشارة الى

عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصديق الا أنه صرح به وقدمه لزيداتهم بلا منازك لبطل النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة قالوا في قول الشارح وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالاجماع (قوله اما عمدا فبالاجماع) لا يحتمل الخطا والافلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجلّا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يؤخذ جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من أهل التصيحة لا من أهل العداوة والتصويب يكون جرحا والافلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافاً للجشوية وأما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهواً فجوز الأكثر وأما الصفاً فريجوز عمد عند الجمهور خلافاً للجشائي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق لا ما يدل على الخسة كسرقة أمانة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كبر الامهات والصغور والصنائير الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيّة اذا

وكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعتمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي إلى النفرة المانعة عن الاقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقيّة) أي خوفاً لما نأظهر الاسلام حينئذ الفناء النفس في الهلكة وردناه بفضي إلى اخفاء الدعوة بالكيفية

لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى بمن الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية بما قيدنا الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا يتأق في الدلالة المادية فأناسم بالبرور أن جبل أحد لم يقابله مع جواره في نفسه (قوله وهكذا في السراج) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القاضي الخ أي قال القاضي الباقلاني أنه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعتمد وتقتضيه اليه وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا يتأق في جواز الكذب سهواً دلالة المعجزة هذا والمعتد أنه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الاحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمباح (قوله ويرد عليه الخ) أي رد على ما قالوا أنه لو لم يدل على أنه يتمتع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في أنه يتمتع صدور

(قوله فما كان منقولا بطريق الاتحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الزواة أهون من نسبة المماص الى الانبياء وما كان بطريق التواتر قسما ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم ٤٦٨ عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه

ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بعتب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف بما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يمتنع الى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او تصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل

ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بعتب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف بما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يمتنع الى تخصيص الصرف عن الظاهر لما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او تصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل

الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطلقا للمقصود (قوله اذ اولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواقف بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هداوارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع المخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعل الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا نني معكما اسمع (قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو القدر الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كافي بقوله تعالى في حق آدم وحواء * جملته شركاء فيما اتاهما اي جملا اولادها شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون * واتما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) اي في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك

التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع الاولى لكمال نبهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة اقيادهم وقور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والادنى وبنو آدم أشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء وادن ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم

فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم قدسها وقد يجعل دليلا بموتة نوحا
 أو إبراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل لكن هذا الحكم
 اختلافا لأن بعضهم قال آدم أفضل منهم قتيلا أفضلته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافا على أن الحديث
 خير الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ٤٦٩ أنا أكرم الأولين والآخرين
 عند الله ولا خرافة

من أولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامر) على ما دل عليه قوله تعالى
 لا يستقون بالقرآن عمن يأمرونهم بعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون (لا يوصفون
 بذكورة ولا أنوثة) أنذر بذلك قل ولاد على عقل وما زعم عبدة الاصنام أنهم
 بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد
 يرتكب الكفر وبما قبله الله بالسخة يربط وتقصير في حالهم فإن قيل أليس قد كفر
 إبليس وكان من الملائكة بدليل حجة استثنائه منهم * قل لا بل كان من الجن ففسق عن
 وفيه ما فيه وقد بوجه أيضا بأن في أولاده من هو أفضل منه كنوح أو إبراهيم أو موسى أو
 عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف أيضا إذ قد قيل بأن آدم عليه
 السلام هو الأفضل لكونه أب الأبرار والآولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم
 الأولين والآخرين على الله ولا خرافة (قوله بدليل حجة استثنائه)

الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص في الآية (قوله وفيه مزية) أي فيه من
 التكليف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع
 الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يمكن في الاستدلال (قوله وقد
 بوجه) أي قد يوجب الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام
 أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك أن في أولادهم من هو أفضل منه على اختلاف
 الأقوال فقيل أنه نوح - بكثرة عبادته ومنع طول عمره وقيل إبراهيم - بآية توكله واطمئنانه
 وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيته وقيل عيسى لأنه روح الله وصفه والأفضل من
 الأفضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضا وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل
 بقوله أنا أكرم الأولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخير وفي على أخى موسى وما ينبغي
 لاحد أن يقول : أخير من موسى بن متى * فتواضع منه ويجوز أن يكون توقفا منه قبل
 علمه بكونه أفضل أو منبعا منه في أصله حتى النبوة على ما أشيع إليه بقوله تعالى ولا تفرق

لأن عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
 أنا على نقي الانوثة لأنه محتمل أن يكون النسب على جعل الجميع أنا أو ليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة
 والانوثة بان ظاهر استثناءه ليس عن الملائكة دل على أنه ملك وإنايات الذرية له في قوله تعالى أنتخذونه وذريته
 أولياء دل على أن له أني فثبت الذكورة والاني للملك لأن الاستثناء عيما رضى ما يخرج دلالة عن الملائكة عن كونها
 قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لقرنهم عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر

(قوله والله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة إلى أن العدد لم يثبت بدليل فيدليقن
 قالا ولي ترك العدد في التسمية لتلايخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن ما ورد أن الكتب مائة وأربع
 يناقيه ما ورد أن المرسلين ٤٧٠ ثلثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التناقض بحجج

أمر به لكنه لم يكن له كان صفة للملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا
 واحدا مغفورا بالعبادة فيا بينهم صح استثناءهم تغليا وأما هاروت وماروت
 قالا أصبح أنهما ملك كان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعبد بهما أنما هو على وجه
 المطالبة كما ياتى بالانبياء على الزلة والسهو وكما يعظان الناس ويعلمان السحر
 ويقولان أنما نحن فتنة فلا تكفروا ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به
 (ولله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيته وعده وعيده) وكلها كلام الله

إذا الأصل في الاستثناء هو الاتصال وأيضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناولوه أمرهم
 بالسجود فلم وجد فسق عن أمر به وقد يجاب بأن أمر الأعلى يتضمن أمر الأدنى
 بلا مرية (قوله صح استثناءهم تغليا) فيعتقد يكون الأمر بالسجدة لجماعة فهم
 إبليس وغيرهم بالملائكة تغليا

بين أحدهم رساله (قوله إذا الأصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل
 لأن الاستثناء الخارج فلا يصور إلا خارج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء
 بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وإنما جلوه قسما نظرا إلى الظاهر (قوله وقد يجاب
 عنه بأن أمر الأعلى الخ) أي وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فإن قيل ليس قد
 كفر إلى آخره بأن الجن أيضا ما مودون مع الملائكة إلا أنه استغنى بذلك الملائكة
 عن ذكرهم لقطع بأن أمر الأعلى يستلزم أمر الأدنى فإنه إذا علم أن الأكبر ما مودون
 بالتدليل علم أن الأصاغر أيضا ما مودون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع إلى القليلين
 كما قال فسجد المأمورون بالإبليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فيعتقد يكون) إشارة إلى
 الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب
 يكون الأمر بالسجود لجماعة من الملائكة كان إبليس داخلهم وغيرهم بالملائكة
 تغليا لا كثر على الأقل أو الأشرف على الأدنى فلا يستثناء على هذا حقيقة لكونه داخل
 فيهم لكن تسميته ملكا جاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فإنه لا حاجة فيه
 إلى تسميته ملكا على سبيل التغليب لأن محصله أن الأمر للترقيين إلا أنه استغنى بذلك

إلى التكلف ولم يقل
 أنزلها على رساله مع
 أن الكتاب من بين
 الانبياء مخصوص
 بالرسالة لأنه يقتضي أن
 يكون المنزل عليه
 رسولا قبل أنزال
 الكتاب فليس نزل
 على رساله خلاف
 الأولى كما تسوّم بل
 لاختيار الأولى وقوله
 وبين فيها أمره ونهيته
 ينتفض بالزبور لأنه
 لم يكن فيه إلا التناء
 والادعية وقوله وهو
 واحد فسر بأن الكل
 متحد في كونها كلام
 الله تعالى غير متفاوتة
 في تلك الصفة وإنما
 التعدد والتفاوت في
 النظم المقروء المسموع
 وفيه أنه لا فائدة في هذا
 الحكم وقد يفسر
 قوله وكلها كلام الله
 بأن الكل دال على

كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد يعني أن كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو
 بعيد عن العبارة جردا والمتجه أن المراد أن كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده للفظي
 وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت في النظم والتفاوت في اللفظ كما ورد في الحديث
 فينبغي أن يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لأن كلامها إنما يصلح للشرح

تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم بار الكتاب والقراءة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما أنه أفصح أو ذكر الله تعالى

(قوله وهو واحد) أي الكل متحد من حيث أنه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فمطف التفاوت على التعدد قريب من المطف التفسيري ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أي دال عليه بمعنى الوحدة ظاهر

أحدها عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث أنه) أي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في أعلى المراتب وأقصاها الكون نظمه في أعلى المراتب من فصاحة والبلاغة وان حمل على أن كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أهمها الكون جميعها كلاما تقسيما وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود المعنوي وحاصل التوجيه ان كلام الله يقدر على الكلام اللفظي التعدد الذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أراد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لذكر قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياتها فان القرآن في أعلى المراتب وأقصى الدرجات كما ان نظمه في أقصى مراتب فصاحة والبلاغة وان أراد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فمطف التفاوت على التعدد ابلغ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قرينا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود

(قوله والمعراج رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الآله أطلق المعراج وأراد العروج إشارة إلى أن العروج كان بالمعراج على ما ذكره أرباب السير أنه ظهر في بيت المقدس من الصخرة إلى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي ترجع منه الملائكة إلى السماء إحدى عارضتيه من الياقوت الأحمر والأخرى من الزبرجد الأخضر وأحدى درجتيه من القصعة وأخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح وراه المختصر فلاجله ينظر جدا ويالغ في النظر والجواب بأن المراد الرؤيا بالعين مبنى على أن الرؤيا ٤٧٢ جاء مصدر رأى بالبر كالرؤية الآله في رأى في المنام أشهر

فيه أكثر من الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها بعض أحكامها (والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام في القطة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق) أى ثابت بالخير المشهور حتى أن منكره يكون مبتدأ وانكاره وإدعاء والاول أنسب بقوله كما أن القرآن كلام واحد (قوله أى ثابت بالخير المشهور)

بالبیان هو المعطوف المقسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبیان بیان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض إذا خلفا عاما وفيه دون بیان تعددها لأن ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج إلى البیان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولنا ترك المحشى أخذ التعدد في بیان حاصل التوجيه وقال وإن تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وإن تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياتها وإنما لم يجعله عطفا تفسيريا لكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أى التوجيه الاول أنسب بقوله كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفصيل فإن معناه الظاهر كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما متفاوتا وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التى من جملة خصوصياتها يكون بعض سورة أفضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الخبيثة لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وإنما قال أنسب لأنه يمكن توفيقه بالتوجيه الثانى بأن يقال معناه كما أن القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي

وبعضهم حمل قول عائشة رضى الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بسين كلام عائشة وغيره بصحوة تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير أن كلام عائشة مبنى على أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحقه ومعاوية كان لم يسلم فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصنى إليه لأن عائشة رضى الله تعالى عنها مع حرصها في معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يعدد كمال البعد أن

الدال

تفتح بمعرفة أيام صغرها ولا تحقها عن رسول الله صلى الله تعالى

عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة وإثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبى الحسن الأشعري وأكثر أتباعه لكن اختلفوا في أنه هل هو بالقلب بأن أعطى قلبه حال البصر فأمر رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لأن ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لأن شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلك يقتضى

استحالته انما يقتضى على أصول الفلاسفة والا فالحرق والالتئام على السفوات جائز
والاجسام كلها مائة اربعة اصبغ على كل ما يصبغ على الاخر والله تعالى قادر على الممكنات
كلها فقولها في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن
معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤياصالحة وروى عن عائشة رضى الله
عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى وما جعلنا الرؤيا
التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن

يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور ومثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه
من الجنة او غيرها (قوله واجيب ان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد
رؤيا هزيمة الكفار في غزو بدر وقيل عرويا انه سيدخله وقيل سماه رؤيا على
قول المكذبين بخوفه تعالى ابن شر كافي (قوله والمعنى ما فقد جسده)

الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد
لان تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار المحبوسيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون
بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله ففهم منه ان المعراج الخ)
وذلك لان الحق المفسر بالناس بالخبر متعلق بالجموع فيكون المعراج من السماء الى
السلام ايضا مشهورا (قوله ومثبت بطريق الخ) يعنى كون المعراج من السماء الى
السلام ايضا مشهورا ليس بخالفا ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى
الجنة او الى العرش او الى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما
اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم الى مطلق العلا حتى يتألفه (قوله
وقد يجاب بان المراد الخ) أى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانما سلمنا ان المراد
بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا
الواقعة فيها رؤيا هزيمة الكفار في غزو بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة
الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أى في الجواب عن الآية
سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام لكن المراد بالرؤيا بالعين ما قد دخل مكة فانه رآه قبل
دخوله فيها على ما قال الله تعالى لنصدقن الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد
الحرام الاية (قوله وقيل الخ) أى في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا
الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق
المشكلة لقول المكذبين فافهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى
بها تهيكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى ابن شر كافي فان المشركين كانوا يسبون

(قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) أن أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولا يقيمه ما سوى أفضل النوع وأن أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون قائل الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليلا لا يمكنه يعرف حسب ما يمكن له لأنه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة زاد معرفته إلا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس ٤٧٤ على عدم تضييع وقت بل على التجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يبنى على أحد البتوة وضبط

الروح بل كان معروجه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله إلى السماء إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في النطفة يمكن إلا إلى بيت المقدس على ما نقل به الكتاب وقوله ثم إلى ما شاء الله تعالى إشارة إلى اختلاف أقوال السلف قيل إلى الجنة وقيل إلى العرش وقيل إلى فوق العرش وقيل إلى طرف العالم قالا سراة وهومن المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمراج من الأرض إلى السماء مشهور ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك أحادهم الصريح أنه عليه السلام إنما رأى به فؤاده لا عينه (وكرامات الأولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الإهمال في اللذات والشهوات وكرامته ظهورا أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فالأولى أن يكون مقرونا بالآيمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة

الوقت بعد تضييع مدة مديدة يمكن لمن معرفته ذاته وصفاته وقوله فلا يكون مقبرونا بالآيمان والعمل الصالح يريد به تفرق عادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم إلى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه أنه غير حاصر لأنه أن وافق الغرض فاستدراج والإقانة كما روى أن مسيلة الكذاب لما دعا لأعور أن يصير عينه العوراء بصيرا فصار أعما وقد نقل تقسيم الخارق إلى معجزة وكرامة ومعونة وإهانة

والأولى أن يجاب بأن المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) أن وافق غرضه ولا يسمى إهانة كما روى أن مسيلة الكذاب دعا لأعور أن يصير عينه العوراء ما يعبدونه ثم كراه فسماه الله تعالى شركاء أيضا بطريق المشاكلة لعلهم تهكم بهم واستهزاء (قوله والأولى أن يجاب الخ) إنما كان أولى لأنه قد وقع في بعض الروايات ما قد جسد محمد ليس له المعراج عن مشاهدة ولا يخفى أن الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فإنه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولأنه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر إلى الفهم هذا لكن

واعترض عليه بخروج الأرهاص والاستدراج وما ظهر من مريم هو الجمل من غير ذكر ظهور صحيح الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان أحضار سرير بقيقس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من أن الأول معجزة لذكرها والثاني لسليمان عليهما السلام لا يرد ما يقال المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لأنه يتناقض ما سيردان كرامة الولي معجزة النبي لأن يقال ما يتناقض مساححة والمراد أنه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مساححة لا يخرجها عن الكرامة

الكرامة ما نواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فنظير الكرامة على طريق قض المادة الاولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتبا ن صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر يعرش بقبس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كافي حق مريم فانه قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما قل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما قل عن جعفر بن أبي طالب وقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجهاد والعجماء) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أما كلام الجادف كما روى أنه كان بين يدي سليمان وأبي النرداء رضي الله عنهما فقصصة فسبحت وسمعا تسبيحا وأما كلام العجماء فكلم الكلب

صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد ظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحن والمكاره وبسمى معونة قالوا الخوارق أربعة معجزة وكرامة ومعونة وإهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء ص والاسدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) * ان قيل الاول ارهاص النبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لذكره عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام * قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق من بعض الصالحين بل ندعوى النبوة وقصد اثباتها ولا بضرنا تسميتها ارهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته وسياق الاثبات يدل على أنه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لذكره اعلم بذلك والامساك بقوله أنى لك هذا كذا في شرح المقاصد

التول بعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي ستة بضم الراء ص الخ) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاو اما أن لا يكون مقسرونا بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون حيثئذما مقسرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أولا وحيثئذلا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص أولا فهو الكرامة والثاني أعنى الظاهر على يد الكافر اما أن يكون

لا يحجب الكهف ويكرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ينار رجل سوق بقره قد
حل عليها اذ انقضت البقرة اليه وقال الثاني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث

وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي
ولا ينبغي فساد على ان سؤال ذكرنا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله ينار
رجل سوق الخ) اعلم ان ينار بالف الاشباع وينار بما المزدحم من الظرف الزمانية
اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى الجازاة فلا بد لهما من جواب فان مجردا
عن كلتي المفاجأة فهو المامل والا فالامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين

موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الالهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق
الارهاصية الخ) يعني لا نسلم أن المدعى ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض
الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان
الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المستزلة أيضا قائلون بها والأي وان
كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية
فان أهل السنة يسمونها كرامة والمستزلة ارهاصا ولا ينبغي فساد ذلك (بقوله على ان
سؤال ذكرنا الخ) بحث على قوله بل لم يكن ذكرنا علم بذلك بحاصله انا لا نسلم ذلك
قولكم والا لاسأل قوله أي لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم
بمعجزته (قوله اعلم ان ينار بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق ففقد
جلست يتكما أي مكان فراقكم لو جلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما
وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة أشبعت الفصحى فتولدت الالف
ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاعف اليه لانها انما تأتي للوقف أو زيدت ما السكينة
في آخرها لالهات ككف الفتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظرف الزمانية الخ)
قانه اذا زيدت في آخره الالف أو كفت بما أضيف الى الجملة لا يكون الالزمان وان
كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كاذكرنا فلا يضاف من
ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فمما وقع
في الباب لسكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضي والمستقبل أيضا وقال ابن مالك
يزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى الجازاة) أي في ينار
وينار معنى الشرط كما في اذا هو تعليق أمر بالآخر (قوله فان مجرد عن كلتي المفاجأة
الخ) أي ان مجرد جوابه عن كلتي المفاجأة وهما اذا واذا كما في قول الاصمعي

المعزلة المنكرون
لكرامة الاولياء)

والاستاذ أو اسحق

وأبو عبد الله الحلي من

وتتيسر للمعزلة

بالتكرين لاخراج أبي

الحسن البصري منهم

فانه يوافقنا وحاصل

الاستدلال انه ينسد

باب اثبات النبوة

وحاصل الجواب أن

الكرامة اعادة على

الاثبات لانها معجزة

بمعنى كالمعجزة في

اثبات دعوى النبوة

والافاقم يقارن دعوى

الرسالة والتحدى

ليس بمعجزة ويمكن

قض استدلالهم

بالسحرة فيجري في

السحر بان يقال

لو كان السحر ناجيا

لا تبس بالمعجزة فيفسد

باب اثبات النبوة فاما

هو جوابهم عنه

جوابنا وبني أن

لا ينحصر انكار

المعجزة بالكرامة بل

بمطلق خارق المادة

كرامة كان أو

فقال الناس سبحان الله بكرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من
الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة يتجيشه بها وندحى أنه قال
لا مبرج يشبهه بإسارية الجبل الجبل تحذير الله من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسامع
سارية كلامه مع بعد المسافة وكثرب خال رضي الله عنه السم من غير ضرر به وكجربان
النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى ولما استدلت
المعزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء
لا يشتهى بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب بقوله (ويكون ذلك)
أي ظهور الخوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من أحاد الامة (معجزة
لرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي تلك الكرامة
(انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون عقا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان
والتصديق بالقلب (برسالته رسوله) مع الطاعة في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا
الولي الاستقلال بنفسه وعدم التايمع لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان
الامر الخارق العادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله
أو من قبل أحد من أمته وبالنسبة إلى الولي كرامة تخلوه عن دعوى نبوة
من ظهر ذلك من قبله فالتايمع لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات
ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا)

(قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال
الناس متعجبا بكرة تكلم أي تكلم خذف احدى التايمع فقال عليه السلام آمنت بهذا
أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار إلى الجواب بقوله الخ)

هو فينا نحن نرقبه أنا فهو العالم في بنا ان لا مانع منعه عن العمل حينئذ فعنى قولنا فينا
نحن نرقبه أنا بنا بين أوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجربا عن كلمتي المفاجأة فالعالم في بنا
وبما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العالم هو
الجواب لانه مجرور بإضافة اذا وإذا اليه وما في صلة للمضاف اليه لا يقدم على المضاف
لا بهام بعد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك
بما هو بمنزلة في المعنى فعنى قوله ينار رجل يسوق بقره اذا التفت البقرة فجاء زمان
التهات البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا احتق في شرح الباب ولعل هذا مبني على
مجرد اذا واذاعن معنى الظرفية ولا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد
يكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذالحينئذ غير مضاف اليه

(قوله والاحسن أن يقال ٤٧٨ بعد الانبياء) موافقة له وقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس

ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق عرف بالافضية لان فيها على ما هو المقوم لغة يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر الامم أيضا وفيه انهم ثبتت افضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد نبينا كائن تقص بعيسى تقص بآدم وخضر وإلياس أيضا ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبالغ في درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحزمة ويعقوب وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد قلنا الحديث

والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدي الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا شبهة لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة فاما هو بطريق التنبيه لا شرا كهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فقد ذكر (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور وبه يظهر ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدي الزمانية) يريد عليه أنه أن اريد بموت نبينا لم يقصد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم ينفذ حتى يمتنع عمله فان ظرفي مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرفي زمان كما هو مذهب الزجاء وهو قاسدانه لا يكون الفعل واحدا ظرفا للزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى في بيان اعرابها المخطئ عند دخول اذواذا في جوابها ان اذواذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذواذا منصوبين في محل على انها ظرفا لمكان له ويناو ينال على انها ظرفا زمانا لتقدير ينال بدقائم اذ ارأى هذا رأى هذا بين أوقات قيامه في ذلك المكان أى مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان تخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما ينالو بينا فالتقدير وقت رؤية يده هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لئلا يأن المعجزة ما خوذة في مفهومها ان يكون مفرقا بالدعوى والدعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستمارة المبينة على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية أحد على أبي بكر لاني المساواة فلا ثبتت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في المرتبة لاثبات الافضية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لارجل أفضل من زيد فهم منه اثبات افضلية زيد قطعا (قوله يريد عليه أنه أن اريد بموت الخ) يعني اذا اريد البعدي الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يقصد التفضيل ضرر بحال على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي فبعد منطوقه تفضيله

على

السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم اعادة التفضيل على التابين على

تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلاخفاء (قوله أبو بكر الصديق) تظاهره المبالة في الصدق لكن في الصحاح الصديق ٤٧٩ مثل القسق الدائم التصديق

ويكون الذي يصدق

قوله بالعمل هذا

ويستفاد منه أن

تسميته الصديق

لكونه مصدقا

لاقواله بأعماله لا

قوله الشارح من أنه

صدق النبي في النبوة

بلا تعلم أي توقف

وفي المراج بلا تردد

وفي كتب السير أنه

سمى بالصديق في

أن يقال سمي

بالصديق في قصة

المسراج لأنه صدق

قوله بأنه مؤمن بنبوة

محمد تصديقه إياه في

المسراج بلا تردد

مع استبعاد جميع القوم

فيكون إطلاق

الصديق مطابقا

لما في الصحاح (قوله

فرق بين الحق

والباطل في القضايا

والخصومات) في

القاموس أولاه فرق

بين الإيمان والكفر

لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر وجد بعد نبينا انقضت بعيسى عليه السلام ولو أريد كل بشر زائد بعدهم بعد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض بعد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انقضت بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وتردد وفي المراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان بن عفان) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وتردد ولما ماتت قال لو كان عندي ثالث تزوجتكما (ثم علي المرتضى) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجائنين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه غلاشي من الواجبات فيهما وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة الجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الخنئين والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا الدريس والحضر والياس عليهم السلام ان قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاخياء الحضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله بعد التفضيل على التابعين) أي صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والا أفضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى

علي النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعدموت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صرحا على سائر الامم وقائدة التقييد يفيد صريحا ومنطقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والحضر والياس) وانما اكتفى الشارح بذلك عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة) أي انما أفسر السلف بأكثر أهل السنة للثلاثين في

حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لا دخل فيها بصدده لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد تعاملا رواية الحديث وكان يسمى بطن النبي نوريين تسمية باسم أبيهما لان النورين من اسمائه عليه السلام على ما في القاموس

(قوله فالتوقف جهة) ٤٨٠ انهم يرد على فضلهما على غيرهما قل كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن أن

يهدى اليه عقل وان
أريد كثرة ما بعده
ذو والعقول من
الفضائل لانه ظهر
كثرة فضائل على
رضي الله تعالى عنه
كمال الظهور ونحن
نقول كان وجه
التوقف انه جعل عمر
الخليفة بين عثمان
وعلى وغيرهما شوري
وذلك يشعر بانه
توقف في تفضيل
واحد منهم ولما قصر
الشورى عليهم
فضلهما على غيرهم
الآن هذا يقتضى
التوقف في تفضيلهما
على غيرهما أيضا
(قوله على هذا الترتيب

أيضا) يشعر انه في
ترتيب الخلافة على
ترتيب الافضية التي
حكم بها السلف لدليل
كان لهم قوله وذلك
لان الصحابة قد
اجتمعوا الايالاتهم
كلام المصنف وقوله
توفى على صيغة
الجهول وللبلغاء لبناء

المعروف وجه معروف وتوقف على كان ستة أشهر وقوله ولا اجمع عليهم
الخ لا يرى انه اجمع أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الا ائمة من قريش ولما قلنا ان انصار

المرءى وجه معروف وتوقف على كان ستة أشهر وقوله ولا اجمع عليهم
الخ لا يرى انه اجمع أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الا ائمة من قريش ولما قلنا ان انصار

عن دعوى الخلافة وجهه قول على رضي الله تعالى عنه بايمان فيها وان كان عمرانه أرادوا ان كان البيعة
له صعبة لكمال صلاحته في الدين وعدم مساعدته في أمر يعني تابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضي
الله تعالى عنه حين المبايعة يذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم وترك الخلافة شوري أى ذات شوري
معناه انه ترك تعيين الخليفة شوري بينهم لا اقامة امر الخلافة شوري ٤٨١ في بصرة الدالة فوض اليهم

ليظنوا فيه فيقلدوا
الامامة اصلهم
بذلك لكن كلام
الكشاف حيث
قال في تفسير شوري
انهم لا يفردون بأمر
حتى اجتمعوا عليه
بدل على انه حصل
الخلافة مشتركة

بينهم وسياتي من
الشارح ما يدل على
انه ذهب اليه (قوله
لم يكن عن نزاع في
خلافة) أى نزاع
لهوى النفس من
غير داعي الاجتهاد
واعتماد ان لاحق
بالخلافة غيره يدل
عليه قوله بل عن
خطا في الاجتهاد
والمقصود منه دفع
الظن عن معاوية
ومن تبعه من الاحباب
وعن طليحة والزبير
وعائشة رضي الله

وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمخارجات لم يكن عن نزاع في خلافة بل عن
خطا في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والمشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب حين وقاه عليه السلام وقال لا بهذا
الدين ممن يقوم به قالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وكرروا الى سقيفة بني ساعدة اى أتوا
بكرة (قوله بل عن خطا في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بنوا عن طاعته مع اعترافهم بأنه
أفضل أهل زمانه وأنه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتل عثمان رضي الله

أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها
ككونه اعلم مثلاً وذلك أيضا غير مقطوع به فيا بين الصحابة اذا من فضيلة تسين
اختصاصها بواحد منهم لا ويمكن مشاركة غيره له وبقدر عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال
ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة اما زيادة شرفها في نفسها أول زيادة
كتبها فلا جزم بالانضام لهذا المعنى أيضا (قوله والمشهور ان أبا بكر رضي الله عنه
خطب الخ) يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي
صلى الله عليه وسلم خالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في
ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني
ساعدة) في الصبح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هي ترك
القصاص عن قتل عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بنوا يعني ان
معاوية وأحزابه بنوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتل عثمان
رضي الله تعالى وظن ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالامامة
وتعرض الدماء للسفك وظن عبيد رضي الله عنه ان تسليم قتل عثمان مع كثرة
عشائرم واختلاطهم بالمسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة لا يكون أصوب

(٣١ عقائد) تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بالصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق

فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في أنه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على
جواز المخارجات مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتماد الخلافة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتل عثمان فان
معاوية يعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه

لا يخفى على احد ان نزاع معاوية ويزيد كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان يتقدا بحكامه القومة و يطلب عنه
 القصاص عن الفتنة (قوله) ٤٨٢ ولعل المراد بالخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن

الطاعة (بمعنى) يحجه عليه
 انه يشكل خلافة
 عثمان وعلى رضي الله
 تعالى عنهما لانه
 خالف معهما أهل
 النبي حتى استشهد
 عثمان ولم تنقطع مخالفة
 معاوية مع علي الا
 أن يقال المراد عدم
 ثبوت مخالفة الخليفة
 وميله عن متابعة
 الحق وبسبب بحث
 لان حصر الخلافة
 الكاملة في ثلاثين
 لا يقتضي أن يكون
 بعدها ملك وامارة
 بل خلافة غير كاملة
 فلا ظهر ان حكم
 أهل الحل والعقد
 بالخلافة مسابقة
 لشبه الملك بالخلافة
 فخره منها وضبط
 أمر الماش والمعاد
 ضبطا شيئا بزمان
 الخلافة (قوله ثم
 الاجماع على ان
 نصب الامام واجب)

كل من الفريقين النص في باب الامانة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين قد كور
 في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لنوله عليه السلام الخلافة
 بعدى ثلاثون سنة ثم تصعب ملكا عضوا وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس
 ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمأوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل
 كانوا ملوكا وأمرام وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على
 خلافة الخلفاء العباسية وخص المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان
 الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن الطاعة تكون ثلاثين سنة
 و بعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف
 في أنه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او على والمذهب أنه يجب على
 الخلق جميعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
 الامة قد جعلوا أم المهملات بعد وفاة النبي عليه السلام لنصب الامام حتى قدموه على
 تعالى عنه (قوله ولعل المراد بالخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاة
 تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب
 المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الدلة لطلاق الوجوب وامانة لا يجب علينا عقلا
 في بدايتها فأي التأخير أصوب به حقا (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أى يحتمل أن
 يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاة وهو أن لا يقع فيها فتور امارة سواء
 كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أولا فبين جواب الشارح والحشى فرق ظاهر
 فاذا كره الفاضل الحشى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب
 أولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهما
 فانه خالف معهما أهل النبي فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
 ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملكا
 وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لانه ظاهره
 يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لأعلى وجوب نصبه (قوله وهذه
 الدلة) أى قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الخ وقوله

وجعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الحوارج جعلوه من الجانبين ولان
 وقوله وانما الخلاف في أنه يجب على الله بمعنى ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي بمعنى كاهو عندنا
 أو عقلى بمعنى عندنا كثر المعترلة وعندنا الزيدية أقول وسمعا وعقلا أيضا عند كثير من المعترلة كالخاظم والكلمى
 وأبي الحسن

(قوله ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سمعوا والاستدلال عليه بما حصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعوا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب هو ان ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المقضى الى هلاك الجميع لما نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذا لا لمجرد مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومدافع فتنها يحتل نظام العالم وينبغي ان ما ينفي، فمضى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لهم ان يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المقتضون واجب قوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ٤٨٣ ولا ضرر في الدين والصغار جمع

صغير كالكرام جمع كرم والصغار جمع صغيرة كالغنائم جمع غنمة وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دور الاولين والمراد بالرياسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله اماما كان او غير كان من له الرياسة في الدين والدين في نية الرسول لا يكون غير امام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في

الدين وكذا بعد موت كل امام ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم ونجدة جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتبغاة والمتلصصة وقصاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا يحولها احاد الامة * فان قيل لا يجوز الاكتفاء بذى شوك في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لا نه يؤدي الى منازعات وخاصيات مفضية الى اختلال أمر الدين الدنيا كما يشاهد في زمانها * فان قيل فليكتف بذى شوك له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كافي عهد الاراك * قلنا نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود بالام والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء ولا على الله تعالى أصلا فليطلبان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقيح العقليين وأيضا لوجوب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم ثمانية انواع كالجملة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصيتهم وقد قال ولان كثير من الواجبات (قوله فليطلبان قاعدة الوجوب) متماق بقوله لا على الله أصلا وقوله والحسن والقيح العقليين متماق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال

الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ وقوله فتعصى الامة كلمهم وتكون ميتتهم ميتة الجاهلية يريدان الان لا بطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة الجاهدين الذين لا خفاء في جلاله قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام لا يجتمع ائمة على الضلالة وقد يجاب عن هذه التهمة بانها لا تأييد المعصية لوركو ان نصب الامام عن قدر واختياره ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لحجز واضطرار بدليل الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد باجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل قولهم والى ان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها وبهذا الجواب يندفع الاشكال

المهدي في الفضل
على امامة الخلفاء
الكرام سوى
على رضى الله تعالى
عنه ولا يخفى ان
ذكر هذه المسئلة
في هذا المقام لاسر
المهدي المختفي
والاولى بحالها
ايرادها في شرح قوله
ولا تختص بي هاشم
وأولاد علي وفي
قوله بل غاية الامر
ان يوجب خفاء
دعوى الامامة
بحيث يجوز ان
يكون زمانه أخوف
من أزمته امامه بحيث
لا يمكن ظهوره كالا
يمكن لامامه اظهار
الامامة (قوله
ويكون) عطف
على يكون في قوله
وينبغي ان يكون
يقال يجب ذلك فلا
يصح عطفه على
يكون بل يجب عطفه
على ينبغي وفيه
ان كونه ظاهرا ايضا
واجب كما أوضحه
بيان الشارح

الراشدين خاليا عن الامام فعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق
ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم قلل بعد هادور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء
على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة
أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر
مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو
القرض من نصب الامام (لا تختفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من
الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان واقطاع موارد الشر والقساد
وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين
ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما
ملكتم جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما
السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض
المطلوبة من وجود الامام وان توفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد
منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آياته الذين كانوا
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء
واستيلاء الظلمة احياء الناس الى الامام أشد واقيا دمه لسهل (ويكون من قر يش
ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بي هاشم) وأولاد علي رضى الله عنه يعني يشترط أن
يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قر يش وهذا وان كان خيرا واحدا
لكن لما رواه أبو بكر رضى الله عنه صحبته على الانصار ولم ينكره أحد فصار
جماعا عليهم بخلاف فيه الا لخارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو

المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لا ابراهيم انى جاعلك للناس اماما
وذلك النبوة (قوله فتهى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة
المراد بالامام الخ (أى المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله
تعالى * انى جاعلك للناس اماما * أى نبيا قال معنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد
مات ميتة جاهلية فلا شك (قوله والمعصية ضلالة) أى انما كان عصيان الامة
كلهم باطلا لا نه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي

أكثر استعما لها استعما لا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غير مدفع نوم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما من الدليل عليه) لا يخفى ان الاولى تفسر العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى جوفاً عليه بل لان مقدمات الدليل أيضا تتوقف عليه بالاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في تنب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجتماع العقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجتماع يقطعوا بعصمة أيام امامته كذا : العصمة ان لا يخفى الله في العبد الذنب ٤٨٥ مع فناء قدرته واختياره

ولا طريق معرفة
لهذا الا بالوحي
اذ لا يعلم الغيب الا الله
تعالى وهذا المدفع
ما ورد عليه ان
الشرط عصمته
لا العلم بعصمته وعدم
القطع انما يتأني في
الثاني لا الاول على
ان عدم قطعنا غيره
مفيد وعدم قطع
أهل البيعة غير معلوم
وحاصل الدليل
الثاني ان عدم
الدليل على الاشتراط
يفيد عدم الاشتراط
ولا يخفى ان هذا
من المسالك الضعيفة
على انه يتجه عليه
انه لو تم هذا

علو لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع اهمهم يكونوا
من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریش اسم لا ولاد النضر بن كنانة وهاشم هو
أبو عبد المطلب جند رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن
مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأباطال بن عبد المطلب وأبو
بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه
ابن الخطاب بن قيس بن عبد العزى بن زراح بن عبد الله بن قوط بن زراح بن عدى
ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي الناصب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف
(ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوما) لما من الدليل على امامة أبي بكر
مع عدم القطع بعصمته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما عدم الاشتراط
فيكون عدم دليل الاشتراط اصحح الخالف بقوله تعالى لا يتأني على الظالمين وغير
المعصوم ظالم فلا يتأني له عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مستقلة
والامة لا تجتمع على ضلالة وقد يجاب بانها انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن
عجز وضرار فلا اشكال أصلاً (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط
هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما يتأني في الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا
على الضلالة (قوله وقد يجاب بانها انما يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بان
المراد من مات يوم يترك فيه نصب الإمام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح

ثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع
ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل : فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العلم
وبوجوده كيف لا يكون غير المعصوم ظالم اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح دينه بالقرية ليس ظالمًا فلا تنس
التوبة والاصلاح ولا تكن مضر الدفع ما توهمت وروى عن علي ان تعرف المعصية ليس على ظاهره الذي يجب
أن يراعى في التبرعات والمراد بعدم خلق الله امر يكون ما لذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن
منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعبدى على الغير فيكون أخصه

للعدم مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقا قدرته واختياره وهذا معنى قوله هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار حقيقة

غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما) * أن قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا أن ما لها وغايتها ذلك وأما نفيها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقديعير عن تلك الملكة باللفظ لحصولها بحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا ينفخ أن من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون حاصيا بالفعل ثم إن الظلم المطلق أخص من المعصية لانه

المعصية يدفعه وصف
المرباط الظالم على نفسه
وتفسير الظلم بوضع
الشيء في غير محله وما
قيل المراد بالعبد النبوة
عدول عن الظاهرة
لا بدفع الاستدلال
بالمظاهر

المختلوات وبهذا الحديث يتدفع الاشكال بعدا للحقهاء الراشدين العباسية أيضا (قوله أن قلت حقيقة العصمة على ما ذكرنا) يعني أن العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم أن هذا الاعتراض محال وروده لأن الظلم على ما قرره المحجب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطه للعدم مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم حاصيا مذنباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو أنها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون حاصيا بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون حاصيا حتى يكون ظالماً ولا ينفخ عليك أن حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية العصمة وما كمال ذلك يتأفیه اثنان لفظ الحقيقة والحق أن العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا بدافع بين كلاميه (قوله ثم إن الظلم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة إنما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التمكن على الغير فليس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وإنما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم القيد قيد نفسه يكون بمعنى

الذنب فلم يكن اسدا والمراد بالحنة التكليف قيل سمي بها اذ به يتحسن الله عباده ويلوم أهم أحسن عملا (قوله ولا ان يكون أفضل من أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان واقفهم بعض أهل السنة حتى الاشرى على ما في الكفاية وأما ما أورده على جعل الامامة شوري كان الاولي بخلافه ان يذكره صاحبها حيث ذكر حديث جعل الامامة شوري وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فذكر (قوله أي مسلما حرا) لا يبعد ان بدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحيد في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة

للاعتداه ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله المصيبة لا تزيل الحنة وهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يتبع سببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب مختصا بالمصاحبة تكليفه بترك الذنب ولما كان متابعا عليه (ولا ان يكون أفضل أهل زمانه) لان المساوى في الفضيلة يل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان لصيب المفضول أدفع للشروا وبدعن اثاره الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه ام امامة شوري بين ستمتع القطع بان بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شوري بين الستة مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحسب طاعة كل منهما على الافراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة أو ما في الشورى قال كل بمنزلة امام واحد (ويشترط ان يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلما حرا ذا كرامة لا يافا اذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس والنساء أقصيات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائنا) أي مالا كالصغير في امور المسلمين بقوة رأيه ووجهه ويموئس باسه وشوكته (قادرا) بعلومه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذا خلاخل بهذه الامور

التعدي على الغير وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالمهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لا تزيل الحنة) أي التكليف سمي بها اذ به يتحسن الله عباده ويلوم أهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب صالح) وقد يجاب أيضا بان معنى جعل الامامة شوري ان يتشاوروا في نصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم

التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أي وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا يثأل عهدي الظالمين * ان المراد بالمهد عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى * اني جاعلك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شوري الخ) يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شوري ان يجعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناها تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في نصرة الادلة فوض اليهم ليعتزلوا فتنصبوا للامامة أصلهم بذلك لكن

(قوله ولا ينزل الامام بالعتق) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان

نزل بالنزول من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالعتق) أى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر القسق وانتشر الجور من الاثم والامراء بعد الخفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادرون لهم وقيمون الجمع والاعيان باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء بقاء أولى وعن الشافعى رحمه الله ان الامام ينزل بالقسق والجور وكذا كل قاس وأمر وأميل المسئلة ان القاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعندنا بنى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية

الامامة ولا التعصب ولا التعين وحينئذ لا اشكال أصلاً (قوله ولا ينزل الامام بالعتق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو أنى ابتداء وزمانى بقاء * لا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر أنى لابقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدث فليتامل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا قريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم القسق فعدم القسق قد مضى اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان القاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق

كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لا يفردون بامر اجتماعوا عليه يدل على انه جمل الخلقة مشتركة بينهم ولنا ما الى اليه الشارح (قوله وهو أمر أنى ابتداء زمانى بقاء) هذا الدفع ما يقال ان الآية أعتمد على نفي الوصول وهو أمر أنى لابقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على انزال الامام بالقسق وحاصل الدفع ان الوصول أنى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الا تفككك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصلح عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانزال قطعا (قوله لا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الاعلى نفي وصول الامامة للقاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) اى على ما لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضا (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ)

النيل بمعنى الوصول وهو أنى ابتداء وزمانى بقاء لانا قول الوصول بالمعنى المصدرى أمر أنى لابقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدث هذا وميناه على الفعلة ان مجرد القسق ليس ظلما بل القسق مع عدم الاصلاح بالتوبة وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انما ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا قريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم القسق وان أريد عدم القسق قد مضى اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة فى الامامة لان القاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره هذا وميناه على صرف تعريف

العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعى اليه ضعيف

حتى يصح للاب القاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية
 أن القاسي ينزل بالنسب بخلاف الامام والفرق ان في انزاله وجوب نصب غيره
 آثار الفتنة لمن الشركة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه
 لا يجوز قضاء القاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد القاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل
 ينزل بالنسب لان القلدا اعتمادا له فمريض بفساده بدونها وفي فتاوى قاضي خان
 أجمعوا على أنه اذا ارتشى لا ينفذ قضاءه فيما ارتشى وأنه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة
 لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاءه (وتجوز الصلاة خلف كل روافجر) لقوله
 عليه السلام صلوا خلف كل روافجر ولان علماء الامامة كانوا يصلون خلف الفسقة
 وأهل الأهواء والمبتدع من غير تكبر وما قل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة
 خلف القاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذلا كلام في كراهة الصلاة خلف
 القاسق والمبتدع وهذا اذ لم يؤد القسق أو البادعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا
 كلام في عدم جواز الصلاة ثم المعترلة وان جعلوا القاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
 الصلاة خلفه لان شرط الامامة عدم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى الصديق
 والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل روافجر) اذ اقامات على الايمان
 للإجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل
 أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في أصول الكلام وان
 أراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا
 أملا فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
 والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على
 نبت من المسائل التي يميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعترلة أو الشيعة أو
 التلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من
 فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمعتقد (ويكف عن ذكر الصحابة الا
 بخير) لما روي في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم وجوب الكف عن الطعن
 فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أشتق مثل أحد ذبا ما بلغ مد

بأمره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ)

حتى أن أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب
 قبلتنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام
 اذ المطلب ان لا يشترط عدم النسب في قبال الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم
 اشتراط عدم النسب وان أريد بالعصمة عدم النسب بالتقريب تام لكننا منع عدم اشتراطه

(قوله قلنا انه لما فرغ

من مقاصد علم

الكلام) جعل

الامامة من مقاصد

علم الكلام على

أصل أهل السنة

مساواة قال صاحب

المواقف ومباحث

الامامة عندنا من

الفسر وعنا

ذكرناها في علم

الكلام تأسيسا بمن

قبلنا حقيقة الامر

فتتضح ان يجمع ايراد

مباحث الامامة مع

ايراد هذه المباحث في

الحاجة الى الاعتذار

الذكور

أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابرة الصحابة أحاديث صحيحة ومناوغة بينهم من المنازعات والمخاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والظعن فيهم أن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والافدعة وفسق بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لأن غايته أمرهم النبي والمخرج عن طاعة الإمام الحق وهو لا يوجب اللعن وإنما اختلقوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا يبنى اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما قل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل

اعلم أن مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء إلى تعصبات باردة تكاد تقضي إلى رفض كثير من قواعد الاسلام وتقضى عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تفرقه عونا للقاصرين وصورة ثلاثية المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالنصير لا حدم وقد يجيء بمعنى النصف فالنصير للمد (قوله فبحبي أحبهم) أي فاحبهم بحقي بمعنى أن المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضي أبغضهم

في الإمامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييدا لشرائط عدم القسق (قوله اعلم أن مباحث الإمامة الخ) مقصود الخشي دفع ما يخال أن مباحث الإمامة من المباحث الفقهية لأنها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث أن نصب الإمام واجب عليهم أم لا فكيف نقاها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) أي النصيف مكيال مخصوص أصغر من المدفعلي هذا التقدير ضمير نصيفه راجع إلى أحدهم وقد يجيء بالنصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع إلى المد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو ألق أحدكم مثل أحد ذهب ما بلغ ثوابه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مدا ولا نصيفه وذلك لأن اتفاقهم كان في الضرورة ووضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وحماجه مع صدق نيتهم وخلص طوبتهم وذلك مفقود عند غلبت الاسلام (قوله أي فاحبهم بحقي) إشارة إلى أن الجار متعلق بما بعده دون المعنى المصدرى وإلى أن الحب بمعنى المحبة والباء في بحقي صلة وأداة للعلل مكملة لآياه وهو

القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وانتقموا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجاز له أو رضى به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبصاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما أوترفعناه وإن كان تفاصيها آحادا فتحن لا تتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعدائه (ونشهد بالجنة العشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطه في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا تشهد بالجنة لقاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح أن قاطمة سيدة نساء أهل الجنة وإن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا تشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل تشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (وروى المسح على الخفين في السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل على بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام وليالين للمسافرين ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام وليالين وللمقيم يوما وليلة إذا ظهر فليس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين قرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون للمسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي أني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على

(قوله لما أنه يعلم من أحوال الناس الخ)
 لا يقال هذا اتعايم
 في الأشخاص وأما
 في الأواص كما كل
 الربا وشارب الخمر
 والقروج على
 السروج فللأنه
 يعلم من ترتب اللعن
 على الوصف أنه
 المناط وفي قوله فتحن
 لا تتوقف في شأنه
 مناقاة لما قاله الغزالي
 في الأحياء في لعنة
 الأشخاص خطي
 فلتجنبه ولا خطر في
 السكوت عن لعنة
 أبيليس فضلا عن غيره

(قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا اتعايم في خصوصيات الأشخاص
 وأما في الطوائف المذكورة فلا ووصاف كما كل الربا وشارب الخمر والقروج على
 السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط

وأحدهما في الباء على ما في شرح المصباح وليست للسنية والاصباح على ما قاله
 القاضى الجشتي لقوات المعنى الذي ذكره المحشى بقوله بمعنى أن الحجة المتعلقة بالخ (قوله
 والقروج على السروج) والقروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة
 والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله القروج على السروج (قوله يدل على
 أيمان المناط) بأن ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الأصول (قوله

الخفين لان النار التي جاءت فيه في جزا التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين
 فهو من أهل البدعة حتى مثل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال
 ان تحب الشيخين ولا تطعن في الخنتين وتمسح على الخفين (ولا نسرم نبيذ التمر) وهو
 ان يذبح تمر أوز يبق الماء فيجعل في أناء من الخزف فيحدث فيه لذع كاللقدح
 فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أو اثنى الخمر ثم نهى عن عدم
 تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار
 مسكرا فان القول بحرمة قلبه وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا
 يبلغ الولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة
 مكرومون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
 الانصاف بكمالات الاولياء نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل
 من النبي ككفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع
 بان النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)
 مادام قاطلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والهي) لعموم الخطابات الواردة في
 التكليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين الى أن العبد اذا
 بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير تفاق سقط عنه الامر
 والهي ولا بدخلة الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه يسقط عنه
 العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته
 الفكر وهذا كفر وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا
 حبيب الله تعالى مع أن التكليف في حقهم أم وأكل وأما قوله عليه السلام اذا أحب
 الله عبد لم يضربه ذنب فعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والخصوص) من
 الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كافي الايات
 التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال ليست هذه من النص بل من
 (قبوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من
 مقاصد القرآن (قوله فعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وقفه للثوبة الخاصة
 والخاص من الذنب كن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ
 اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان
 سبق لاجل ذلك المراد فنص والافظاها واذ اخفى المراد فان خفي امارض
 اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ (مثال المحكم قوله عليه السلام ان جهاد ما مضى الى

المشابه * لا نقول المراد بالنص ههنا ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام
النظم على ماهو المتعارف (قالمدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل
الباطن) وهم الملاحدة وسوا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا الملم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الخاد) أى
ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للذي عليه السلام
فيما علم بجيشه بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على
ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك
يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان وعوض العرقان (ورد
النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر) لكونه تكذيبا صريحاً لله تعالى ورسوله
عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو
كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فياسق (والاستهانة
خفي وان خفي لنفسه وأدرك غلظ شكل أو قلا فحجم أولم يدرك أصلاً فشتابه
(قوله اذا ثبت كونها معصية) بدليل قطعي

يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى « قاتلوا
المشركين كافة » فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحمل النسخ لكونه
حكماً شرعياً ومثال النص قوله تعالى « مثنى وثلاث ورباع » فانه سبق لبيان
العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله
تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ومثال الخفي قوله تعالى « والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما » فانه قد خفي في التباش والطارار لاختصاصهما باسم آخر ومثال
المشكل قوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » فانه وقع الاشكال في التيم فانه باطن من
وجه حتى لا يفسد الصوم باطلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء
في التيم فاعتبرنا الوجهين فالخلق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
والباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس
لان قوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة
ومثال الخجل قوله تعالى « وحرم الزنا » لان الزنا في اللغة الفضل وليس كل فضل
حرماً بالاجماع ولم يعلم ان المراد أى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة
احتج بعندك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال

بها كفر والاستمرار على الشريعة كفر) لأن ذلك من إمارات التكذيب وعلى هذه
الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتد الحرام حلالا فإن كان حرفته
لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والافلا بان تكون حرمة غيره أو ثبت بدليل ظني
وبعضهم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي
عليه السلام تحريمه كنسكاح ذوى الحرام أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم
خنزير من غير ضرورة فكافرو فعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق وإن استحل
شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويح السلعة أو بحكم الجهل
لا يكفر ولو عني أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه
لا يكفر بخلاف ما إذا عني أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه كفر لأن حرمة
هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة
فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمه وهذا جهل منه به وذكرا للإمام السرخسي
في كتاب الحيف أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد
ولم يكن المستحل مؤثرا ولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث
العلم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه وأما كفر من ذكره
ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أى في حداثتها مع قطع النظر عن حال
الأشخاص والأزمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر
فالحكمة فيه ليست ذاتية بمعنى خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الأشخاص

(قوله وهذا جهل
منه بربه) فيه نظر
لأن التمضي يكون في
الحالات فلو عني مع
علمه باستحالة وجوده
واستحالة أن يحكم به
عالي كيف يكون
جهلا بربه

المتشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم
يكن المستحل الخ) يعني أن تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤثرا ولا
أصلا أو يكون مؤثرا ولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله
فتاويل الفلاسفة الخ) أى إذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤثرا ولا
في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العلم ونحوه مثل الجنة
والنار والتعميم والتعذيب لا يدفع كفرهم لأن ذلك من ضروريات الدين والتأويل
في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الإجماع الخ) بمعنى كون
استحلال المعصية الثانية بالدليل موجبا للكفر أتمما هو في غير الإجماع القطعي من
الكتاب والسنة وأما كفر من ذكره الإجماع القطعي فيه خلاف قال الشارح في التلويح
أما الحكم الشرعي الجمع عليه فإن كان إجماعا ظاهريا فلا يكفر بإحداهما فإن كان قطعيما
فقليل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من

رحمه الله أنه لا يكفر وهو الصحيح وفي استجلاله اللواطه بامر أنه لا يكفر على
 الاصح ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بامر من أوامره أو أنكر
 وعده وعيده بكفر كذا أو تمنى أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو
 عداوة وكذا لوضعك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان
 فترفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه يضربونه بالسنان يكفرون جميعا
 وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يامر به بكفر وكذا لو أفتى لامرأة
 بالكفر لثنين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا باسم الله وكذا اذا صلى لتغير
 القبلة أو شرب طهارة متعمدا يكفر وإن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر
 استخفاقا لاعتقادا الى غير ذلك من القروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه
 لا ياس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله تعالى كفر) اذ لا يامن
 مكره الا القوم الخاسرون * فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس من الله
 تعالى بان المطيع يكون في الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان
 أو عاصيا لانهما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر احد من أهل القبلة
 * قلنا هذا ليس بياس ولا أمن لانه على تقدير العصيان لا ياس أن يوقفه الله تعالى
 للثبوت والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن أن يخذله الله فيكتسب الماصي

والايمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار ياس) أى على تقدير كون
 الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه
 القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من
 ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الأشعري وبعض متابعيه وأما البعض
 الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج

الدين بكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أى على تقدير كون الجازم
 عاصيا) انما قيد بهذا الصرح ترتيب قوله فيلزم أن يكون المعتزلي مطيعا أو عاصيا كافرا لانه
 اما آمن أو ياس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره
 على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع
 ان هذه القاعدة أعياها في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر
 بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو
 من ضروريات الدين فن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين
 يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما

وهذا يظهر الجواب عما قيل أن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لم أن يصبر ككافرا لياسه
من رحمة الله تعالى ولا اعتداده أنه ليس بمؤمن وذلك لأننا نسلم أن اعتقاد استحقة النار
يستلزم اليأس وإن اعتقاد عدم إيمانها بالمفسر بجموع السعيدة والاقرار والاعمال
بناء على انتفاء الاعمال بوجوب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من
أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو
لنهما أو أمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه
السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الأسرار
ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور فمنهم من كان يزعم
أن له ربيما من الجن وتابعة تلقى إليه الأخبار ومنهم من كان يدعى أنه يستدرك الأمور
فهم أعطيه والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وباجته العلم
بالغيب أمر تقرر به الله تعالى لاسيلا إليه للعباد إلا بإعلام منه تعالى والهام بطريق
المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى استدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في
الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعا علم الغيب لا بسلامة
كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) أن أراد به الشيء الثابت المصحق على ما ذهب
إليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والاثبات والعدم يرادف النقي وهذا حكم
ضروري لم ينزع فيه الاعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وإن
أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشيء أنه الموجود أو
إلى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا يناق أن يكون
بالقاء الجن (قوله أن له ربيما من الجن) قال في الصحاح قال بهرث من الجن أي مس

(قوله والجمع بين قولهم لا يكفر) يقال هذا
مذهب الأشعري
و بعض متأبيه
والمكفر غير م فلا
تناقض في كلامهم
فلا اشكال (قوله
الاعتزلة القائلون
بأن المعدوم الممكن
ثابت في الخارج)
مذهب جمهور من
الثابت في المعدوم
بساط المكنات
دون المركبات

سيأتي قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق
القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع أن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري وتابعه أكثر
الفتهاء وهو المروي في المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما البعض الآخر من
الفتهاء عظم رايهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة والاعتزلة فلا يتخذ القائل بالقبضتين
فلا احتياج إلى الجمع (قوله أي اطلاعه الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من
كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة القائل
(قوله المعنى أن له تعلقا بقر الخ) أي معنى أنه له مس من الجن أن له تعلقا بقر بامن
الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملازمة (قوله في قيل) من رأيي رأي رأيا

(قوله ان العالم والمتعلم)

يرد مذهب المعتزلة
من ان القضاء يتبدل
وان لا يثبت مذهب
أهل السنة من أن
الدعاء والصدقة
ينفعان ويمكن أن
يقال ثبت نفع الدعاء
والصدقة بطريق
الاولى (قوله ادعوا
الله وأنتم موقنون)
يتدرج فيه الاجتناب
عن المعاصي والتعبد
بالعبادات لان الايقان
في الاجابة لا يحصل
الملم بربك في الاجابة
وقوع مانع من الاجابة
عنك (قوله فقال
الله تعالى انك من
المنظرين) قيل فيه
بحث لجواز أن يكون
اخيارا عن كونه من
المنظرين في قضاء
الله السابق دعاء ولم
يدع وقيل يستجاب
دعاء الكافرين في
أمور الدنيا ولا
يستجاب في أمور
الآخرة وبمحصول
التوفيق بين الآية
والحديث

الممدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالرجع الى النقل وتبع موارد الاستعمال (وفي
دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) أى تصديق الاحياء (عنهم) أى عن الاموات
(تقع لهم) أى للاموات خلافا للمعتزلة بمسكبان القضاء لا يتبدل وكل خمس مروهنة
بما كتبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحديث الصحاح من
الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع
فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله ان
أم سعد ماتت فأبى الصدقة أفضل قال الماء فخر بزا وقال هذه لام سعد وقال عليه
السلام الدعاء بالبر والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم
اذا مر على قرية كان الله يرفع المذاب عن مقبرة تلك القرية بأربعين يوما والاحديث
والاخبار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يحب الدعوات) ويقضى
الاجابات (لقوله تعالى ادعوني استجب لكم) لقوله عليه السلام يستجاب للمسد
الملم بدع بائم أو قطيعة رحم الملم يستجبل ولقوله عليه السلام ان ربكم حتى كريم يستجى
من عبده اذا رفع يديه اليه أن يرد ما سأل * واعلم أن الصدقة في ذلك صدق النية
وخلص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة
واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في أي عمل يجوز
أن يقال يستجاب دعاء الكافر فتمعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في
ضلال ولا ناله لا يدعوا الله لانه لا يعرفونه وان أقر به قلما وصفه بما يليق به فقد
قض اقراره وما روى في الحديث من أن دعوة المظلم وان كان كافرا تستجاب
فمحمول على كفران النعمة وجوز بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني
يوم يمشون فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذا اجابة واليه ذهب أبو القاسم
الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه يفتى (وما أخبر به
قالعنى ان له تعلقا وقرى با من الجن ورتى على وزن قيل وتابعة بالنصب عطف على رثيا
وهو اسم لقرى من الجن (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه
بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعاء ولم
يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه
فهو روى بمعنى فاعل قالعنى ان له تعلقا وقرى با من الجن (قوله وتابعة اسم لقرى من
الجن) والتاء في التعلق من الوصفية الى الاسمية

(قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولاد أمة الأرض تخرج من جبال الصفا ينسعد لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينشق فيه هذا كافر وأجوج وأجوج من لا يهزمها يجمل الالفين زائدتين من هجج وحجج وقرأية أجوج وأجوج وأبوماذا يججج كل ذلك من القاموس وفي تفسير اليبضاوى ما قبلتنا من ولد يافث بن نوح وقيل أجوج من الترك وما جوج من الجبل وما الهان أعجميان ٤٨٨ بدليل منع الصرف وقيل عريان من أح الظلم اذا أسرع

وأصلهما الهمز كما قرأ
عاصم ومنع صرفهما
للتأنيث والتعريف
(قوله وأجنهند)
أي المستدل في
العقليات والفكرات
والشرعيات الأصلية
والقرعية قد مضى
أي قد يحكم حكما غير
مطابق وقد يصيب
أي قد يحكم حكما
مطابقا. وقد يراد
بالإصابة الخروج
عن عبدة التكليف
فصل الأول ليس
دعوى الإصابة في
مسائل الأصول
المخالفين مطلقا إذ
الحكم في الأصول
واحد مع عند الكل

النبي عليه الصلاة والسلام من أشرط الساعة) أى علاماتها (من خروج الدجال
ودابة الارض ويا جوج وما جوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع
الشمس من مغربها فو حق) لانها أمور يمكنه أخير بها الصادق قال حذيفة بن أسيد
الغفارى اطلع رسول الله علينا ونحن نعدا كرهنا ما نذا كرون قلنا نذا كرهنا الساعة قال
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويا جوج وما جوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وأخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم والا حادىث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا فقد روى أحاديث
وأثر فى تفصيلها وكيفيةها فيطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد)
فى العقليات والشريعات الاصلية والفرعية (قد يخطئ أو يصيب) وذهب بعض
الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب
وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف فهم أن الله تعالى فى كل حادثة حكما معيناً أم
حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ
يحصل التوفيق بين الالوية والحديث (قوله أسيد الغفارى) أسيد بفتح الهمزة وكسر
السين المهملة والغفارى بكسر التين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المكان

(قوله وغوروا الى قبر الارض) غار المساء بغور غورا أى سفل فى الارض

وعلى الثاني يصوب المخالفان في القروع مطلقا وفي الاصول اذا لم يكن أحد هما مذكرا (قوله)
(قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل
الاجتهادية بما أدى اليه رأى المجتهد) هكذا وقع عبارته في التلويح ولم يسهل ان أم المتصلة لازمة لهجرة
الاستفهام يليها أحد المستويين والاخر الهمة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل
حادثة حكما معينا أو احكاما على حسب ما يؤدى اليه رأى المجتهد وعبارة التفتيح متعذرة وفي هذا الاختلاف
بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعند مبال الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد

(قوله اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون الثبوت عليه لان دليل معتزلة من بعض على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مأمور بطليه أو ظني والمجتهد غير مكلف بأصابتها لغرضها وخفائها وما ذكر من المذهب المختار لا يأتي فيه الخطأ انتهاء قط لا مان وجدد ليل عليه من الله قد أصاب وان قد قد أخطأ فلا خطا مع وجب ان الال ولا أصابا بفتح قد انه قاطعاً ابتداء وانتهاء لا محالة لقوله فلا خلاف في هذا المذهب في ان الخطأ ليس بآثم نعم الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله في هذا المذهب إشارة إلى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعينه جذا ونخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطليه فاختلف في اشتقاق الخطأ ٤٩٩ الخطاب وجوب بعض

حكم القاضي بالخطأ
(قوله الاول قوله تعالى فهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أتى به الفقيه وقد يفتح في قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان تفهيم سليمان محض لطف الله من غير أسباب اجتهاده

اما ان لا يكون من الله عليه دليل أو يكون ذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان قد أخذ والمجتهد غير مكلف بأصابتها لغرضها وخفائها فذلك كان الخطأ معذورا بل ما جاور فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطأ ليس بآثم وانما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو أو الشيوخ أي منصور أو انتهاء قط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجما لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق اليقينة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى فهمناها سليمان والضمير بحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بانه مأمور الى غير الارض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هي بضم الفاء كالتفتي ومعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلازرع قوم فحكم داود عليه السلام بضم الفاء اسم كالتفتي ومعناه اذ هو ما أتى به الفقيه وقد تفتح الفاء

أمرها صوابا لثبوتها فقد اخصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم أوقها وأحقها وفيه انه بعيد ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والا تارة الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث يارب متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر فلا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل جماع واليه أشار بقوله وقد اجمروا هذا الدليل مبنى على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتقار للحصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي أعين من التام بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كتهوم الشرط والبرهنة هو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا جماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وقد نفسه ان القول بحد الحكم في غير القياس وبوحده فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحده في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمقول وهو انما لا تفرقة في السموات والارض في أربعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في التخصيص بالظاهر ان يكون التام

بالذ كرجه لان كلامهما قد اصاب الحكم حيث تدور فهمه الثاني الاحاديث والاشكال
الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه
السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر
جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجر واحد وعن ابن مسعود ان اصبحت فمن الله
والا فني ومن الشيطان وقد اشهر بخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث
أن القياس مظهر لا مثبت قالنا بت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق

السلام بالنص لصاحب الحث فقال سليمان عليه السلام وهو ان احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفرقين وهو ان يدفع الحث الى ارباب الشاة يقومون عليه
حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحث ينتفعون بها ثم تردون
قال داود عليه السلام القضاء قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بأنه محتمل
ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر بقوله
غير هذا ارفق (قوله وقد اجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع
في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادات فلا تقرب

(قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ان احدى عشرة سنة) ومن هذا يسل ان حكم
سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم من الوحي (قوله ثم رادون) اي رد كل
واحد من صاحب الحث والتمس لكل من الحث والتمس الى صاحبه (قوله
قال داود عليه السلام القضاء قضيت) ومن هذا يسل ان حكم داود عليه السلام
كان بالاجتهاد والالما جازله الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض
على هذا الدليل الخ) يعني لان سلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان للتخصيص
سليمان عليه السلام بالذ كرجه لا يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذ كرجه
لكون ما فهمه أحق وأفضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام أيضا حق يشعر بذلك
قوله غير هذا ارفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر
بذلك قوله تعالى وكلنا آتيناكم كما وعلمنا قانه يفهم منه اصابا جهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على ان ترك الاولى من الانبياء
بمثلة الخطا من غيرهم (قوله واعترض عليه بان الاجماع الخ) يعني ان الاجماع بان الثالث
بالنص واحد انما هو قايما ثبت به صريح ما هو في غير الاجتهادات والبحث في
الاجتهادات الثالثة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطابق لعدم تكرار الاوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثالث بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريح

بالاجتهاد مثله وهذا
ان دفع ما قيل من أنه
ان ارد الفرق بالنسبة
الى الحكم الغير
الاجتهادي فلا
تقرب وان ارد
بالنسبة الى الحكم
المطلق فغير مسلم بل
هو اول المسئلة لم يحججه
انه لا يقيد اليقين وغاية
ما يفيد الظن وقوله في
شرح التنقيح فيه
ان الاوضح في شرح
التوضيح

(قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) فيه على أن المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل من أقيام المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الأول لا يفيد التفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على أن لا قائل بالتفضل وبعد انما يتم وكان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا يثبت على عدم التفضل والإفلا يشمل ٥٠١ جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه

انه امان أراد بال
ابراهيم وآل عمران
الانبياء فقط فلا يفيد
تفضيل عامة البشر
على عامة الملائكة امان
يراد بالمؤمنين غير رسل
الملائكة فلا يفيد

فيما ثبت بالنص واحدا لا غير الرابع انه لا فرقة في العمومات الواردة في شريعة
نبيها عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالتأني من الحظر والاباحة او الصحة والقساد او الوجوب وعدمه
بتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا
التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل
من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر

تفضيل الانبياء على
رسل الملائكة ويدفعه
ما ذكره الشارح من
قوله وقد خص ذلك

على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا فرقة في العمومات) اعترض عليه
بأنه ان أراد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا قريب وان أراد
بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة

بالاجماع تفضيل
عامة البشر على رسل
الملائكة فان حاصله
انما يخص آل ابراهيم
وآل عمران ولا
المؤمنين بل تفضل
الجميع ع - على جميع
المؤمنين ونخص من
هذا الحكم عامة البشر

هو واحد (قوله على أن القياس الخ) أى على أن لا نسلم أن القياس مظهر فانه عند الخصم
المقابل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بأنه ان أراد
الخ يعني ان أراد أنه لا فرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت
العمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ
لا يعمى أن الحق في الاجتهادات واحد وهو انما يتم لو اتفقت الفرقة بين الاشخاص
هم وان أراد أنه لا فرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان
اجتهاديا أو غيره فمتنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح
والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتأنيين بالنسبة الى شخص
واحد سيما اذا استغنى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين خفيا وخافيا فاقاه

النسبة الى رسل الملائكة لكن المورد من جنه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما وجهه بعد
ينص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص بالبعض والوجه الرابع
أورد عليه ان الملائكة لم صفات قاضية في مقابلة عمل الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء متنوع
لا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متوجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر أعني أقيام المؤمنين
وأيضا قيم الدليل على عمومته على أن عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة مما يثبت
لليل فاقهم

على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أريك هذا الذي كرمته على وأخبر منه خلقتي من نار وخلقته من طين ومقتضى حكمة الامر للآدم بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة - يان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالدلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل القضاة

(قوله فلو جوه الاول ان الله أمر الملائكة اطخ) الوجهان الاولان فيدان تفضيل رسل البشر اذا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع اطخ) قايما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط وأما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة

أحدهما بالاحاطة بالنيب والآخر بحرمة ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وأيضا اذا تمير اجتهاد المجتهد فان في الاول حقا زعم اجماع المتأقنين بالنسبة اليه والازم التسرع بالاجتهاد وكذا المقد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان فيدان اطخ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صرحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما فيدان تفضيلا بناء على أنه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا فيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله قايما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة الشر على عامة الملائكة وأما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا فييد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وإنما يخص هذا الحكم من عامة

(قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله ٥٠٣ الحلبي والقاضي أبو بكر

والقول بان التعلم من الله والملائكة هم الميئسون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من يعلمه شخص الا متعلما من الشخص الجواب بان الترقى بذكر الملائكة المقر بين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لربهم عليه في المجددوني الولادة والقدرة على الافعال العجيبة بوجه وصف الملائكة بالمقر بين فانه يشعر بان الترقى باعتبار تفرعهم الى الله تعالى الا ان يقال الوصف لتمييزهم واخراج غير المقر بين فان المقر بين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * محمدك يامن وقتنا لاعم هذه الفوائد ونسالك ان تجعلها ذريضة لاحكام العقائد * ونحمل كل

والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة ونسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادئ الشر والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال الحسنية عالة بالكوائن ماضيا واتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة ودون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم أفضل البشر يعملون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم أفضل من المتعلم والجواب ان التعلم من الله والملائكة اعمام الميئنون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فلا يمان بهم اقوى و بالتقديم اولى * الرابع قوله تعالى ان يستكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقر بين فان أهل السان فهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى قال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قال بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعملوا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا لمن عباد الله بل ينبت أن يكون ابنا له سبحانه لا مجرد لآب له وقال تعالى ويرى الاكث والاربع ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه

لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حل اللفظ الاخير على الجواز أولى من حل الاول للملائكة كنز الخلف قبل الوصول الى شط النهر (قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات قاضية بضمحل فضل العمل في جنبها * قلت

البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي أورده الحنفى (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص اعم حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحزها) وفي حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان أحسن الاعمال أحزها أى

منها قائما الى الجنة عند قائم * وصل على نبيك الى الابد انما اعلى زائد *

* واما مقصود كل قاضيه * لا شك الى أن يستدل على عين فيصير صاعدا فالأشرف

لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه وهذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا أبر لهم ولا أم ويقدر أن يذل الله تعالى في أفعال أقوى وأعجب من إبراهيم
والأبرص وأحياء الموتى والعلو كما هو في أمر المسيح وإظهار الآثار القوية
لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة والله أعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الأنبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه
أيضاً يفيد تفضيلهم فقط وأن الفضل بيد الله وتبوءه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
(تمت حاشية لعلامة الحلي)

امتثالها وأقوامها كذا في الصحاح (تولد وبه يظهر أن هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى
عليك أن المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة إلى عامة البشر أعني أئمة المؤمنين
فيم الدليل على عمومته * هذا نهاية ما أردت إيراد في هذا الكتاب * مستعيناً بالملك
الوهاب * وعليه التكلان في كل باب * والحمد لله على الانعام * والصلاة على
سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آله وأصحابه الكرام

نحمدك يا من توحدت في ذاتك وصفاتك وتزهت عن سمة نقصان ومشام
مخلوقاتك وتستعبدك بقدرتك الباهرة يا ذا العرش المجيد على القيام بواجب شكر
على نعمك السابقة سيما نعمة الإيجاد والتوحيد ونصلي ونسلم على البشير
النذير الداعي إليك بأذنك السراج المنير سيدنا محمد المبعوث بالهبة
الحقينة والدين القويم وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا ونصروا
وتلقوا أوامرهم بالتسليم (وبعد) فقد تم طبع هذا الكتاب

المستطاب بالمطبعة الأزهرية المصرية على ثقة حضرة الوجهة

الفاضل (محمود أفندي شاكر وسيد مسلم) وذلك

في شهر ربيع الأول سنة ١٣٣٧ هجرية

على صاحبها أفضل الصلاة

وأزكى التحية

آمين

(حضرة المحترم مصطفى بك شاكر)



Bibliotheca Alexandrina



0158155